درسِ ترمذی

شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم

شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب وتحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درسِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دامت برکاتہم
شیخ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"

ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاذ الحدیث جامعہ دار العلوم کراچی

مکتبہ دار العلوم کراچی ۱۴

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ...... ستمبر 2010ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ ناشر ﴾

- ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی
- ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور
- دارالاشاعت اردو بازار کراچی
- بیت الکتب گلشن اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

عرضِ مرتّب

الحمد للہ وحدہ والصلوٰۃ والسلام علیٰ من لا نبی بعدہ!

صد شکر کہ درسِ ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دار العلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام "درس ترمذی" ہی کے لئے وقف رہے، بلا شبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے،

اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بناء پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقاءہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتبِ شروحِ حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھدی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ۳۰ ہے، متعدد ابواب میں معتدبہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کردی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کار آمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنادی ہے۔

راقم الحروف کی تمام تر کوشش وکاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرماکر احسان فرمائیں ۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبد القادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالےٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحبِ امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف وکرم کو بیشتر پایا
میں خود شرما گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرفِ قبول فرمائے، اور "حضرت استاذ محترم دام اقبالہم" اور اس "ناکارہ مرتب" کے لئے ذخیرۂ آخرت بنائے

وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ

بندہ
رشید اشرف سیفی
عفا اللہ عنہ
دار العلوم کراچی پاکستان
۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۳ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت۔
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحب قدس سرہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کی اس دنیا میں راقم الحروف سمیت اپنی تمام اولاد کو عصرِ حاضر کی رسمی تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کی درسگاہوں سے وابستہ کیا، حروف و نقوش کی خوشہ چینی کی یہ سعادت انہی کے طفیل حاصل ہوئی

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کی پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے خدمتِ دین میں صرف ہوئی۔ تحریکِ پاکستان سے لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں میں انہوں نے بھرپور اور مؤثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان کاموں کی تاریخ مرتب کی جائے تو شاید ان کا نام نہ آئے یا آئے بھی تو مختصر اور سرسری انداز میں۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثلِ ایوانِ سحر مرقد فروزاں ہو ترا
نور سے معمور یہ خاکی شبستاں ہو ترا

رشید اشرف سیفی

خلاصۃ الفہارس

فہرست ابواب ومضامین درسِ ترمذی "جلد ثالث"

صفحہ	ابواب ومضامین

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان ومکان کے بارے میں ائمۂ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۂ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسألۃ الباب میں جمہور اور امام مالکؒ کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	"وھو قول أھل الکوفة" میں "أھل الکوفة" کا مصداق
۱۸۹	امام مالکؒ کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متیٰ تقطع التلبیة فی الحج
۱۹۳	معتمر کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طوافِ زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایات میں تعارض کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسکِ حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادیٔ محصّب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبیّ
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	"فکنا نلبی عن النساء" کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر والمیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرة أواجبة ھی أم لا؟
۲۰۳	تکرارِ عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلافِ فقہاء
۲۰۳	باب منه
۲۰۳	"دخلت العمرة فی الحج إلی یوم القیامة" کا مطلب

ابواب ومضامین	صفحہ
باب ما جاء فی العمرة من التنعیم	۲۰۵
اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات	۲۰۵
امام بخاریؒ کا مسلک	۲۰۶
باب ما جاء فی عمرة رجب	۲۰۷
باب ما جاء فی عمرة رمضان	۲۰۸
باب ما جاء فی الذی یهل بالحج فیکسر أو یعرج	۲۰۹
احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلافِ فقہاء	۲۰۹
احصار کا حکم	۲۱۱
محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟	۲۱۲
باب ما جاء فی الاشتراط فی الحج	۲۱۳
فائدہ (ایک وضاحت)	۲۱۵
باب ما جاء فی المرأة تحیض بعد الإفاضة	۲۱۶
حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طوافِ وداع کا حکم	۲۱۶
ایک مشکل اور اس کا حل	۲۱۸
باب ما جاء من حج أو اعتمر فلیکن آخر عهده بالبیت	۲۱۹
طوافِ وداع کی شرعی حیثیت	۲۱۹
کیا معتمر کے ذمہ طوافِ وداع ہے ؟	۲۱۹
طوافِ وداع کا صحیح وقت	۲۲۰
حضرت عمرؓ کے قول "خررت من یدیك" کا مطلب	۲۲۱
حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ	۲۲۱
باب ما جاء أن القارن یطوف طوافا واحدا	۲۲۱
قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلافِ فقہاء	۲۲۲
دلائلِ احناف	۲۲۳
حنفیہ کی تائید میں آثارِ صحابہ	۲۲۸

ابواب ومضامین	صفحہ

ابواب ومضامین	صفحہ

صفحہ	ابواب و مضامین

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۸۱	باب ماجاء فی أمرك بيدك
۴۸۱	باب ماجاء فی الخيار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنٰی لها ولا نفقة
۴۸۲	قوله : لاندری أحفظت أم نسيت
۴۸۲	عدالتِ صحابہ اور حجیتِ حدیث کے مسئلہ پر متجددین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۴	مسألة الباب
۴۸۴	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنٰی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور سکنٰی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیثِ باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لاطلاق قبل النكاح
۴۹۱	نسبت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلافِ فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عددِ طلاق میں مرد کی حرّیت وعدمِ حرّیت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنٰی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریب المعنٰی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدة المختلعة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متجددین کا آیتِ خلع سے استدلال
۴۹۸	آیتِ خلع میں تراضی طرفین پر دال تین طرح کے الفاظ اور متجددین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متجددین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیتِ کریمہ "الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ" سے جمہور کا استدلال

ابواب رمضا مین	صفحہ

تمت بالخیر

حاشیۂ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

فوائد و مباحث	صفحہ

فوائد ومباحث	صفحہ
ابواب الجنائز عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	۲۵۵

فوائد و مباحث	صفحہ

ابواب النکاح

عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

صفحہ	فوائد ومباحث

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ابوابُ الحجّ[1]

عن رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم

حج کے لغوی واصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد وزیارت کے ہیں[2]۔ اور اصطلاحِ شرع میں "زیارۃ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے[3]۔

حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں[4]۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

---

[1] وهو بالفتح والكسر لغتان وبهما قرئ في التنزيل في السبعة، وقال الطبري: الكسر لنجد والفتح لغيرهم. وفي "امالي الهجري" أكثر العرب يكسرون الحاء وعن الحسين الجعفي: إن الفتح الاسم، والكسر المصدر وعن غيره عكسه. كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ٢٣٧) ۱۲ مرتب عفا الله عنه۔

[2] أصل الحج في اللغة: القصد، وقال الخليل: كثرة القصد إلى معظم، وفي الشرع: القصد إلى البيت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباري (ج ۳ ص ۲۹۹) كتاب الحج، باب وجوب الحج وفضله۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج۔ علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزيارة الطواف والوقوف، والمراد بالمكان المخصوص: البيت الشريف والجبل المسمى بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: في الطواف: من طلوع الفجر يوم النحر إلى آخر العمر، وفي الوقوف: زوال الشمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر يوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

[4] قال العيني: ذكر القرطبي أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقيل: سنة تسع، قال: وهو الصحيح، وذكر البيهقي أنه كان سنة ست، وفي حديث ضمام بن ثعلبة ذكر الحج، وذكر محمد بن حبيب ان قدومه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطرطوشي: وقد روى أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردي أنه فرض سنة ثمان، وقال إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقيل سنة سبع، وقيل: كان قبل الهجرة وهو شاذ۔ عمدة القاري (ج ۹ ص ۱۲۲) كتاب الحج، قبيل باب وجوب الحج وفضله ۱۲ رشید اشرف

میں فرض ہوا[1]۔

فرضیتِ حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ اس میں اختلاف ہے کہ فرضیتِ حج علی الفور[2] ہے یا علی التراخی؟

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابویوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی[3]۔ ثمرۂ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حقِ قضاء وادا میں[4]۔

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانۂ جاہلیت سے کفارِ عرب میں نسئ[5] کا رواج تھا، چونکہ ۹ھ میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اُس حساب

---

[1] قال الحافظ: ثم اختلف فی سنته فالجمهور علی أنها سنة ست لأنها نزل فیها قوله تعالیٰ "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ" وهذا ینبنی علی أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض، ویؤیده قراءة علقمة ومسروق وابراهیم النخعی بلفظ "وَأَقِیمُوا" أخرجه الطبری بأسانید صحیحة عنهم، وقیل المراد بالإتمام الإکمال بعد الشروع، وهذا یقتضی تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع فی قصة ضمام ذکر الأمر بالحج، وکان قدومه علی ماذکر الواقدی سنة خمس وهذا یدل ـ ان ثبت ـ علی تقدمه علی سنة خمس أو وقوعه فیها ـ کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله ـ حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؓ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درسِ ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ماجاء إذا أدیت الزکوٰة فقد قضیت ما علیك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

[2] والمراد من الفور أن یلزم المأمور به فی أول أوقات الإمکان، فمعنی وجوب الحج علی الفور تعیین العام الأول عند استجماع شرائط الوجوب ـ کذا فی البنایة شرح الهدایة للعینی (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغییر من المرتب ۱۲

[3] هذا ملخص ما فی "المجموع" و"قواعد ابن رشد" وشرح "المقنع" ـ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) م ت

[4] قال الزیلعی فی التبیین (ج ۲ ص ۳، کتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر فی حق المأثم حتی یفسق وترد شهادته عند من یقول: هو علی الفور، ولو حج فی آخر عمره لیس علیه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم یحج أثم بالإجماع اهـ مرتب

[5] لفظ "نسئ" مصدر ہے، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حُرُم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ امسال یہ مہینہ اپنی اصل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آئیگا، اسی کو "نسئ" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسئ" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازی کے نزدیک "نسئ" کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر تیسرے سال ایک مہینہ کا اضافہ کر دیتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ خرابی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپ نے تاخیر فرمائی اور سنہ ۱۰ھ کا انتظار کیا، اسی کی طرف آپ نے "الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض" سے اشارہ فرمایا۔[۲]

حج کی شرائط حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں[۳]، ایک شرائطِ وجوب[۴]، دوسرے شرائطِ ادا[۵]، شرطِ وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا[۶]۔ چنانچہ موت کے وقت وصیتِ حج بھی واجب نہیں ہوتی اور شرطِ ادا کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے[۷]۔ اور عدمِ ادا کی صورت میں وصیتِ حج بھی واجب ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی حرمة مكّة

عن أبي شريح[۸] العدوي أنه قال لعمرو بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیسرا سال تیرہ[۱۳] مہینے کا ہو جاتا، دوسرے یہ کہ "شہر حرام" کی حرمت مؤخر ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع "شہر حرام" نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتغییر من المرتب ۱۲

[۱] صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب المغازی، باب حجۃ الوداع ۱۲ م

[۲] قال ابن قدامة: "فأما النبي صلى الله عليه وسلم فانما فتح مكة سنة ثمان وانما أخره سنة تسع يحتمل أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبابكر ينادي "أن لا يحج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان" ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله دينه"۔ المغني (ج ۳ ص ۲۲۲) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى توفي أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمرة ۱۲ مرتب

[۳] كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

[۴] جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور حریت ۱۲ م

[۵] جیسے احرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

[۶] حتى لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما افتقر لا يجب عليه شئ بتلك الاستطاعة بخلاف ما لو ملكه مسلماً فلم يحج حتى افتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[۷] چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں احرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

[۸] أخرج هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۸) باب تحريم مكة الخ ۱۲ مرتب۔

ائذن لی أیتہا الأمیر! أحدثك قولاً قام بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الغد من یوم الفتح سمعتہ أذنای ووعاہ قلبی وأبصرتہ عینای حین تکلم بہ" عمرو بن سعید بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہوچکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کردیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعید والیٔ مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعید اسی حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا[1]، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

"أنہ حمد اللہ وأثنی علیہ ثم قال: إن مکۃ حرمہا اللہ ولم یحرمہا الناس، ولا یحل لامرئ یؤمن باللہ والیوم الآخر أن یسفك بہا دماً أو یعضد بہا شجرۃ" حرم مکہ کی نباتات تین قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خودرو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر[3] کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خودرو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مرجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ أو یعضد بہا شجرۃ میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ما ینبتہ الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں۔ ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مرجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

[2] قال الحجازیون - مالك والشافعی وأحمد وإسحق وغیرہم - إن للمدینۃ حرماً مثل حرم مکۃ، فلا یجوز قطع شجرہا ولا أخذ صیدہا، ثم عند ابن أبی ذئب فیہ جزاء مثل ما بمکۃ، وعند الشافعی فی القدیم: الجزاء أخذ السلب، وعند الآخرین لا یجب الجزاء ولا یحل أخذ السلب، وقال الثوری وعبداللہ بن المبارك وأبوحنیفۃ وأبو یوسف ومحمد: لیس للمدینۃ حرم کما کان لمکۃ فلا یحرم أخذ صیدہا وقطع شجرہا إلا أنہ یکرہ کما قال القاری فی المرقاۃ - قال فی الکافی: لأن حل الاصطیاد عرف بالنصوص القاطعۃ فلا یحرم الا بقاطع کذلك ولم یوجد، وأما تحریم مکۃ فنصوص الکتاب فیہ صریحۃ - وراجع للتفصیل فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۹۸) باب فضل المدینۃ، والمعارف للبنوری (ج ۶ ص ۲۳۰ وما بعدہ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: "إذخرۃ" ج: أذاخر ۱۲ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں جزاء واجب ہے[1]۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لى فيها ساعة من النهار، وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب۔ ساعة من النهار سے طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خونریزی کی حرمت اُٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں خونریزی کرنا جائز نہیں ہے، حدیثِ باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔

إن الحرم لا يعيذ عاصياً ولا فاراً بدم ولا فاراً بخربة[2] اگر کوئی شخص کوئی جنایت کرکے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت ما دون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا ہے[3]۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس کے بارے میں بھی جوازِ قتل کے قائل ہیں لیکن امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے قصاص لیا جائیگا[4]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۹ و ۲۳۰) ۱۲ م

[2] الخربة: بفتح المعجمة وسكون الراء يعنى "الجناية" كما بيّن الترمذى وثبت تفسيرها "بالسرقة" فى رواية المستملى۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۲) امام ترمذی فرماتے ہیں: ویروى "بخزية" اس صورت میں مطلب یہ ہوگا "ولا فاراً بجريمة يُستحيى منها" كما فى "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب

[3] فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتص منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى الحرم۔ كذا فى المعارف" (ج ۶ ص ۲۳۰) ۱۲ مرتب

[4] فتح الملهم (ج ۳ ص ۳۸۷) باب تحريم مكة وتحريم صيدها الخ أقوال العلماء فيمن جنى فى غير الحرم ثم التجأ إليه ومعارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۲) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أى منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعى فقال: وقد خالفا فى هذا هؤلاء الصحابة والكتاب والسنة، حكاه فى العمدة (ج ۱ ص ۵۳۵) وراجعها لمزيد البيان - ۱۲ مرتب

حدیثِ باب مسلکِ احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جملہ سے استدلال کرتے ہیں " إن الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فاراً بدم الخ"

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں[1] بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی[2]۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابوشریحؓ[3] بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ "کلمۃ حق أرید بھا الباطل" کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نہ "عاصی" تھے، نہ "فار بالدم" اور نہ "فار بخربۃ" بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پر پہلے ہی بیعت کر چکے تھے[4]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة

عن عبد اللہ (بن مسعود) قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: تابعوا[5] بین الحج والعمرۃ فإنھما ینفیان الفقر والذنوب کما ینفي الکیر[6] خبث[7] الحدید والذھب

---

[1] حافظ ابن حجر تقریب التہذیب (ج ۲ ص۔ رقم ۵۸۹) میں لکھتے ہیں: عمرو بن سعید بن العاص بن سعید بن العاص بن أمیۃ القرشي الأموي المعروف بـ"الأشدق" تابعي، ولي إمرۃ المدینۃ لمعاویۃ ولابنہ، قتلہ عبد الملک بن مروان سنۃ سبعین، وھم من زعم أن لہ صحبۃ، وإنما لأبیہ رؤیۃ، وکان مسرفاً علی نفسہ، من الثالثۃ، ولیست لہ في مسلم روایۃ إلا في حدیث واحد۔ (أخرج حدیثہ م (مسلم) مد (أبو داود في المراسیل) ت (الترمذي) س (النسائي) ق (ابن ماجہ) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ان کو "لطیم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں " ولا کرامۃ للطیم الشیطان أن یکون أعلم من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۲) ۱۲ مرتب

[3] ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴۳۲) باب الکنی، حرف الشین المعجمۃ (رقم ۳۰) ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ النسائي (ج ۲ ص ۴) کتاب مناسک الحج، فضل المتابعۃ بین الحج والعمرۃ ۱۲ م

[6] الکیر ۔ بالکسر ۔ الزق (دھونکنی) الذي ینفخ فیہ، وأما الموضع الذي یوقد فیہ الفحم (کوئلہ) من حانوت الحداد والصائغ فھو "الکور" ۔ بضم الکاف ۔ وقیل: بالعکس، وقیل لا فرق بینھما، والقول الأول قول صاحب "المحکم" وأکثر أھل اللغۃ علی أن الکیر حانوت الحداد والصائغ ۔ وھذہ الأقوال کلھا ذکرھا البدر العیني في "العمدۃ" (۵ ۔ ص ۱۴۲) والحافظ في "الفتح" (۴ ۔ ۷۶) کذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب عفا اللہ

[7] الخبث ۔ بفتح الخاء المعجمۃ والباء الموحدۃ ۔ من الحدید ونحوہ: لوہے وغیرہ کا میل ۱۲ م

والفضّة"۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں "البحر الرائق" میں مفصل بحث کی ہے[1] اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں[2]۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی راجح ہے۔ حدیثِ باب اور "من حجّ للّٰہ فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته أمّه"[3] کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ص ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکنز: "حامداً مکبّراً مهلّلاً ملبّیاً مصلّیاً داعیاً" ۱۲ مرتب

[2] کما قال الشیخ البنوری: وإلی التکفیر یظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ یہ بھی فرماتے ہیں "إن المسألة ظنّیة وإن الحجّ لا یقطع فیه بتکفیر الکبائر من حقوق اللّٰه تعالیٰ فضلاً عن حقوق العباد۔ وإن قلنا بالتکفیر للکلّ فلیس معناه کما یتوهّمه کثیر من الناس أن الدّین یسقط عنه وکذا قضاء الصلوات والصیامات والزکوٰة، إذ لم یقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدین وتاخیره یسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطل صار آثماً الآن الخ (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسك، باب فضل الحجّ المبرور بروایة أبی هریرة ۱۲ م

[4] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "ظاهره غفران الصغائر والکبائر والتبعات" (فتح الباری ج ۳ ص ۳۰۳، باب فضل الحجّ المبرور۔

نیز اور بھی متعدّد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے:

(۱) "إن الاسلام یهدم ما کان قبله وان الهجرة تهدم ما کان قبلها وإن الحجّ یهدم ما کان قبله" فی روایة ابن شماسة المهری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۶) کتاب الایمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبله وکذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبید اللّٰه بن کریز أن رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم قال: ما رُأی الشیطان یوماً هو فیه أصغر ولا أدحر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أغیظ منه فی یوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأی من تنزل الرحمة وتجاوز اللّٰه عن الذنوب العظام إلا ما رأی یوم بدر الخ.....

مؤطا امام مالكؒ (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد اللّٰه بن کنانة بن عباس بن مرداس السّلمی أن أباه أخبره عن أبیه أن النبی صلی اللّٰه علیه وسلم دعا لأمته عشیّة عرفة بالمغفرة فأجیب: إنی قد غفرتُ لهم ما خلا الظالم، ←

"فليس للحجة المبرورة ثواب إلا الجنة" حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں[1]،
بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں
کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام ونمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور
سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے
اس کا حال پہلے سے بہتر ہو[1]۔ واللہ أعلم۔

باب ما جاء في التغليظ في ترك الحج

عن علي[2] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من ملك زاداً وراحلة
تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فلا عليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً الخ مطلب یہ ہے کہ ایسا
شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوتا ہے اس لئے وہ یہود ونصاریٰ کے

فإني آخذ للمظلوم منه، قال: أي رب! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب
عشيته، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال: فضحك رسول الله صلى الله
عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر: بأبي أنت وأمي إن هذه لساعة ما كنت تضحك
فيها فما الذي أضحكك؟ أضحك الله سنك۔ قال: إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل
قد استجاب دعائي، وغفر لأمتي، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور،
فأضحكني ما رأيت من جزعه" سنن ابن ماجہ (ص۲۱۶) باب الدعاء بعرفة ۔ اس روایت کا ایک حصہ
سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ ہی کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۷۰۱) کتاب الأدب، باب في
الرجل يقول للرجل: أضحك الله سنك ۔ ابن عباس بن مرداس سلمی کی مذکورہ روایت پر تفصیلی کلام کے لئے دیکھئے
فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبائر بالحج والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس ۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی
(حاشیہ صفحہ ہذا)

[1] ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۵ و ۲۲۶) ۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث
کے آخر میں لکھتے ہیں، والذي يظهر لي أن يفسر الحج المبرور بقوله تعالى: "فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي
الْحَجِّ" فمن كان حجه بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

[2] لم يخرج هذا الحديث من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي ۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
في تعليقاته على سنن الترمذي (ج ۳ ص ۱۷۶، طبع دار إحياء التراث العربي) ۱۲ م

مشابہ ہوگیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملتِ ابراہیمیہ کے شعائر میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارکِ حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارکِ صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے[1]۔ ارشاد ہے: "بین الرجل وبین الشرك والكفر ترك الصلوٰة[2]۔"

حدیثِ باب اگرچہ حارث کے ضعف اور ہلال بن عبداللہ کے مجہول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے[3] لیکن ایک سے زائد صحابۂ کرامؓ کی روایات اس کی شاہد ہیں[4]۔ واللہ اعلم — تم شرح الباب بزیادة من المرتب

---

[1] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة - ۱۲ م

[2] کنز العمال فی سنن الأقوال والأفعال (ج ۷، ص ۲۳۳) رقم ۱۹۰۸۶ الترهیب عن ترك الصلاة برمز "م" (مسلم) "د" (أبو داؤد) "ت" (الترمذی) "ہ" (ابن ماجة) عن جابر - ۱۲ مرتب

[3] کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

[4] چنانچہ ابن سابط ابو امامہؓ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبسه مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یهودیاً أو نصرانیاً" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۴) کتاب الحج باب إمکان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسناده غیر قوی فله شاهد من قول عمر بن الخطاب رضی الله عنه - اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمدؒ نے اپنی کتاب الایمان" میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط" کے طریق سے یہ روایت مرسلاً نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنعه من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة" نیز ابن ابی شیبہؒ نے "ابو الاحوص عن لیث" کے طریق سے اسے مرسلاً روایت کیا ہے۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۷۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: "من مات ولم یحج حجة الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أی المیتتین شاء إما یهودیاً أو نصرانیاً۔" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳) اس میں عبدالرحمٰن القطامی اور ابو المہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یهودیاً أو نصرانیاً - یقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعة وخلیت سبیله" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجرؒ التلخیص الحبیر میں اس حدیثِ موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقوف إلی مرسل ابن سابط علم أن لهذا الحدیث أصلاً، ومحمله علی من استحل الترك، وتبین بذلك خطأ من ادعی أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عفاہ اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عنؓ[1] ابن عمر : قال : جاء رجلؒ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال : یارسول اللہ ما یوجب الحج ؟ قال: الزاد والراحلة ۔ اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیتِ حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے ۔ لیکن امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسبِ معاش کر سکتا ہے[2] ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا[3]" سے ہے، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعتِ سبیل کا ذکر ہے، جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرتِ ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرتِ میسّرہ پر ہوتا ہے، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے[4]

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیثِ باب ابراہیمؒ[5] بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص۲۰۸) أبواب المناسك، باب مایوجب الحج ۱۲ م

[2] ولوكان الاكتساب بالسؤال، كمافی بداية المجتهد لابن رشد، وقيده غيره بمن عادته السؤال ۔ كما فی المعارف (ج ۶ ص۲۵۱) ۔ وراجعه لتفصيل المذاهب (ص۲۵۱ و۲۵۲) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ آل عمران آیت ۹۷ پ ۴ ۔ ۱۲ م

[4] اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" کی تفسیر "زاد و راحلہ" سے کی گئی ہے، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرتِ ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرتِ میسّرہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت حسن بصریؒ، حضرت سعید بن جبیرؒ اور حضرت مجاہدؒ سے یہی تفسیر منقول ہے، دیکھئے مصنفِ ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص۸۹ و ص۹۰) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

[5] ابراهيم بن يزيد الخوزی ۔ بضم المعجة وبالزای (الخوزی ينسب إلى الخوز وهو شعب بمكة يسمى شعب الخوز، وليس منسوبا إلى خوزستان) أبو اسمعيل المكی مولى بنی أمية، متروك الحديث، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) "ت" (الترمذی) "ق" "س" (النسائی) تقريب التهذيب (ج ۱ ص۴۶، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح وتحسینِ احادیث میں متساہل ہیں۔[1]

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرتِ شواہد[2] اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے[3] جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۰) ۱۲ م

[2] حافظ جمال الدین زیلعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود" آگے حافظ زیلعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کرکے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۷ تا ۱۰) کتاب الحج، أحادیث الفور فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

[3] سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۸) کتاب الحج رقم ۱ تا ۱۷ ۱۲ مرتب

[4] اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مرسل روایت کے جو متن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زیلعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے "لا یثبت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح روایة الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلاً" نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹) حافظ زیلعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: "وروی من أوجہ أخری کلھا ضعیفة" (ج ۳ ص ۸) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شئ منھا" (بیہقی ج ۴ ص ۳۳۰، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرکِ حاکم (ج ۱ ص ۴۴۱ و ۴۴۲، اول کتاب المناسک) میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔

"حدثنا أبو بکر محمد بن أبی حازم الحافظ بالکوفة وأبو سعید إسمٰعیل بن احمد التاجر قالا ثنا علی بن العباس بن الولید البجلی ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبی زائدة عن سعید بن أبی عروبة عن قتادة عن أنس رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قولہ تبارک وتعالیٰ: "وَلِلّٰہِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَیْہِ سَبِیْلاً" قال: قیل: یارسول اللہ! ما السبیل؟ قال: الزاد والراحلة،

(بقیہ اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصریؒ سے مرسلاً مروی ہے "قال : لما نزلت " وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال رجل : یارسول الله ! وما السبیل ؟ قال : زاد وراحلة " یہ روایت سنداً صحیح ہے۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال الحاکم :) هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد تابع حماد بن سلمة سعيداً على روايته عن قتادة -

امام حاکمؒ نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الحرانی کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن پہلی روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقیؒ ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروى عن سعيد بن أبي عروبة وحماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الزاد والراحلة " ولا أراه (أى ولا أرى الموصول) إلا وهما " (سنن کبریٰ ج ۴ ص ۳۳۰) باب الرجل يطيق المشى ولا يجد زاداً ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترکمانیؒ "الجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

" قلت : حديث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطني (في سننه ج ۲ ص ۲۱۶، كتاب الحج رقم ۶ و ۷ م) وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجه في المستدرك وقال : صحيح على شرطهما، فقول البيهقي (ولا أراه إلا وهماً) تضعيف للحديث بلا دليل فيحمله إلى أن لقتادة فيه إسنادين و كثيراً ما يفعل البيهقي وغيره مثل ذلك (ج ۴ ص ۳۳۰ و ۳۳۱) فليتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ هذا) ؎ اللفظ لسعيد بن منصور، روایت کی سند یہ ہے " حدثنا هشام ثنا يونس عن الحسن " یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۹ و ۱۰)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو على الروذبارى أنبا عبد الله بن عمر بن أحمد بن على بن شوذب المقرى بواسط ثنا شعيب بن أيوب ثنا أبو داود - يعنى الحفرى - عن سفيان عن يونس عن الحسن قال : سُئل النبي صلى الله عليه وسلم عن السبيل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "وهذا شاهد لحديث ابراهيم بن يزيد الخوزى " دیکھئے (ج ۴ ص ۳۲۷) باب بيان السبيل الذى بوجوده يجب الحج إذا تمكن من فعله ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حضرت عمرؓ[1] اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ[2] کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایتِ باب متعدد شواھد و قرائن اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے قابلِ قبول ہے۔ واللہ اعلم

بابُ ماجاءَ کَم فُرِضَ الحجُّ

عن عَلیٍّ بن أبی طالب قال: لما نزلت "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قالوا: یارسول اللہ! أفی کلّ عام؟ فسکت، فقالوا: یا رسول اللہ! أفی کلّ عام؟ قال: لا، ولو قلتُ: نعم لوجبت[3] اس پر اجماع ہے کہ حج کی فرضیت عمر میں مرۃً واحدۃً ہے[4] جیسا کہ حضرت علی کی حدیثِ باب سے ثابت ہوتا ہے[5]۔

---

[1] جیسا کہ سننِ سعید بن منصور میں مروی ہے "عن عمر بن الخطاب قال: لقد هممتُ أن أبعث رجالاً إلی هذه الأمصار فینظروا کل من له جدة ولم یحج، فیضربوا علیه الجزیة، ماهم بمسلمین ماهم بمسلمین" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۲۲۳، تحت رقم ۹۵۵) کتاب الحج — اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں: "لیمت یهودیاً أو نصرانیاً. یقولها ثلاث مرات۔ رجل مات ولم یحج ووجد لذلك سعة وخلیت سبیله" (ج ۴ ص ۳۳۴) باب إمکان الحج۔

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے، "عن عطاء قال: قال عمر: "مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" قال: "زاد وراحلة" (ج ۴ ص ۸۱) متی یجب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] "عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب، السبیل: الزاد والراحلة" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۱۸) کتاب الحج، رقم ۱۱ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل یطیق المشی الخ ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أیضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۲۰۷) أبواب المناسك، باب فرض الحج ۱۲ مرتب

[4] کما قال النووی: "وأجمعت الأمة علی أن الحج لایجب فی العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد یجب زیادة بالنذر" الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرةً فی العمر ۱۲ مرتب

[5] اس مفہوم کی روایات حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲، باب فرض الحج مرة فی العمر) اور نسائی (ج ۲ ص ۱ کتاب مناسک الحج باب وجوب الحج) میں، حضرت ابن عباسؓ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱، اول کتاب المناسک) نسائی (ج ۲ ص ۱ باب وجوب الحج) اور ابن ماجہ (ص ۲۰۷، باب فرض الحج) میں مروی ہیں ۱۲ مرتب

فقہاءؒ نے فرمایا کہ تکرارِ مامور بہ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہٰذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ وصوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقاتِ خمسہ اور شہرِ رمضان ہیں لہٰذا ان کے تکرار سے مامور بہ میں بھی تکرار ہوگا[1]۔

باب ما جاء کم حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابرؓ بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجّ ثلاث حِجَج، حجّتین قبل أن یھاجر وحجّۃ بعد ما ھاجر ومعھا عمرۃ[2]۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا[3]، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے[4]، چنانچہ آپ کی عادتِ شریفہ یہ تھی کہ آپ موسمِ حج میں حجّاج کے مجمعوں میں جاتے اور انہیں دینِ اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکانِ حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوفِ عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوفِ مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے[6]۔

روایتِ باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص۳۱) مبحث الأمر، احتمال الأمر التکرار (مطبع یوسفی لکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۲۲۲) باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[3] قال الشیخ البنوری: ثم إن قولہ "معھا عمرۃ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحۃ علی أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان قارنا فی حجۃ الوداع، وھذا یفید نافی مسألۃ أفضلیۃ القران کما سیأتی قریبًا۔ معارف السنن، (ج۶ ص۲۵۵) ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ روایتِ باب بھی اس پر دال ہے۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظ ابن کثیرؒ "البدایہ والنہایہ" (ج ۵ ص۱۰۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الھجرۃ مرات قبل النبوۃ و بعدھا" کذا فی المعارف (ج ۶ ص۲۵۴) ۱۲ مرتب

[6] معارف السنن (ج۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م

[7] بلکہ امام ترمذیؒ تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ھذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسألت محمدًا (أی البخاری) عن ھذا فلم یعرفہ من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، ورأیتہ لا یعد ھذا الحدیث محفوظًا" اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص۲۲۲، آخر حدیث من باب حجۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہوجاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپؐ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل الہجرۃ حج کے مواسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے[1] جس سے معلوم ہوا کہ آپؐ نے قبل الہجرۃ دو سے زیادہ حج کئے، البتہ راجح یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں[2]۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء عليٌّ من اليمن ببقيتها فيها جمل لأبي جهل في أنفه بُرَةٌ[3] من فضة فنحرها" اس روایت کے مطابق راجح یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفسِ نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہوگئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے نحر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہوگئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہوجاتی ہیں[4]۔

---

[1] کذا فی البدایۃ والنہایۃ (ج ۵ ص ۱۱۱) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۲) ۱۲ م

[2] علامہ بنوری لکھتے ہیں: "و أما قبل النبوة فالحجج ثابتة عنه صلى الله عليه وسلم. غير أنا لا ندري عددها" معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م

[3] هي حلقة تجعل في لحم الأنف وربما كانت من شعر، وأصلها بروة وتجمع على بُرى وبُرات وبُرين بضم باء كما في مجمع البحار (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م

[4] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابۂ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے:

مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) إلى المنحر، فنحر ثلاثا وستين بيده ثم أعطى عليا فنحر ما غبر (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے "لما نحر رسول الله صلى الله عليه وسلم بدنه فنحر ثلاثين بيده وأمرني فنحرت سائرها" (ج ۱ ص ۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔

اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہوجاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفسِ نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلافِ روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ توجیہ بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو فبہا ورنہ دُور از کار تاویلیں کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
دراصل صحابہ کرامؓ کی توجہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی ایسی طرح ہوا ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)
متن میں لکھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوداؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس ۳۰ اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اوّلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کسی کے مشاہدہ میں نہ آسکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تریسٹھ اونٹ مزید قربان فرمائے جن کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر۷۰ اونٹ قربان ہو گئے اور تیس۳۰ اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، "فنحر ما غبر"، اور "فنحرت سائرها" کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔
تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۴۳، باب لا یعطی الجزار من الهدی شیئا) میں اور علامہ عینیؒ نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳، باب لا یعطی الجزار الخ) میں بیان کی ہے کہ اوّلاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس۳۰ اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس۳۷ اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس۳۳ اونٹ قربان کر کے تریسٹھ کا عدد مکمل کر لیا۔
حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "أنه صلی الله علیه وسلم نحر خمس بدن" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۱ و ۲۵۷)
آگے علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "تعرض المحدثون الی اعلالها" اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوریؒ نے آگے لکھا ہے "ولم أقف علی من أعل الحدیث"
آگے وہ فرماتے ہیں: "قال شیخنا (الکشمیری) ومحمله عندی أنه نحر ثلاثا وستین فی مجلس، ثم فی آخر نحر خمسا، فلا منافاة بین الروایتین" گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑسٹھ۶۸ بدنے قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس۳۲ حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے "ثلاثین" کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جا سکتا ہے۔

واللہ اعلم۔ ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من کل بدنة[1] ببضعة[2] فطبخت وشربوا من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قران اور تمتع کی قربانی دمِ شکر کے طور پر ہے نہ کہ دمِ جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دمِ جبر قرار دیتے ہیں[3]۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دمِ جبر کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے[4]۔

باب ما جاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم[5]

عن ابن عباس[6] أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر أربع[7] عُمَر، عمرة الحدیبیة وعمرة الثانیة من قابل، عمرة القصاص فی ذی القعدة وعمرة الثالثة من الجعرانة[8]

---

[1] البَدَنة بفتحتین، وجمعها بُدن۔ بالضم۔ ولا یختص عندنا بالإبل کما هو عند الشافعی، بل یعم البقر أیضاً" معارف (ج٦ ص٢٥٦) ۱۲ م

[2] البضعة۔ بفتح الباء لا غیر۔ وهی القطعة من اللحم، شرح نووی علی م (ج۱ ص۳۹۹)۔ وفی "مجمع البحار" (ج۱ ص۱۸۲) هی بالفتح: القطعة من اللحم وقد تکسر۔ ۱۲ مرتب

[3] لسقوط المیقات وبعض الأعمال فی حق القارن والمتمتع۔ معارف (ج٦ ص٢٥٨) بزیادة ۱۲ م

[4] معارف السنن (ج٦ ص٢٥٦) ۱۲ م۔ [5] شرح باب از مرتب ۱۲

[6] الحدیث أخرجه أبوداود فی سننه (ج۱ ص۲۷۳) باب العمرة۔ وابن ماجه فی سننه (ص۲۱۵ وص۲۱٦) باب ما جاء کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ۱۲ مرتب

[7] "ثلاث منها کانت فی ذی القعدة إحرامها وأعمالها، وأما التی فی حجة الوداع فکان إحرامها فی ذی القعدة وأعمالها فی ذی الحجة" (کما سیظهر من التفصیل الآتی) معارف (ج٦ ص۲۵۹ و۲٦۰) ۱۲ مرتب

[8] الجعرانة: بکسر الجیم وإسکان العین المهملة، وقد تکسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المدینی: أهل المدینة یثقلون وأهل العراق یخففون، وبالتخفیف قیده المتقنون۔ وقال الخطابی فی تصحیف المحدثین: إن هذا مما تثقلوه وهو مخفف، قاله الطبری فی "القری" وذکر البدر العینی: وإلی التخفیف ذهب الأصمعی وصوبه الخطابی وهی ما بین الطائف ومکة، وهی إلی مکة أقرب"۔

معارف السنن (ج٦ ص٢٦٠) ۱۲ مرتب

والرابعة التی مع حجته - نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دوشنبہ یکم ذیقعدہ ٦ھ میں، لیکن مشرکینِ مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپؐ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلحِ حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپؐ کو "ھدی" نحر کرکے اور حلق کراکر حلال ہونا پڑا[۱]۔ دوسرے ذیقعدہ ٧ھ میں عمرۃ القضاء[۲] کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپؐ نے غزوۂ حنین اور طائف کے مالِ غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہوکر فرمایا، اس کے لئے آپؐ نے ١٨ ذیقعدہ ٨ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپؐ نے ١٠ھ میں حجۃ الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ٢٥ ذیقعدہ کو آپؐ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ٤ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کو حج کے ساتھ ملاکر قران کیا[۳]۔ (از مرتب)

باب ماجاء من أيّ موضع أحرم النبيّ صلى الله عليه وسلم

عن جابر[۴] بن عبدالله قال: لما أراد النبي صلى الله عليه وسلم الحج أذن في

---

[۱] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٦٠) ١٢ م

[۲] قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي رحمه الله:

وفي الأوجز "تسمى عمرة القضية وعمرة القضاء وعمرة القصاص، زاد الزرقاني: وتسمى عمرة الصلح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخميس" غزوة الأمن، قال: وسميت عمرة القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية" حجة الوداع وجزء عمرات النبي صلى الله عليه وسلم (ص ٢٨٦) الفصل الثالث في عمرة القضاء.

قال الشيخ البنوري رحمه الله:

"ثم إن ابن الهمام يقول: عمرة القضاء هي قضاء عن الحديبية، هذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمرة القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمرة القضية" لا ينفيه فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجعه. معارف (ج ٦ ص ٢٦٣) ١٢ مرتب عفا الله عنه۔

[۳] ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجۃ الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھئے سیرۃ المصطفیٰ (ج ٢ ص ٣٢٩ وما بعدها۔ وص ٣٤٥ تا ص ٣٤٨ وج ٣ ص ٦٧ وص ١٢٩) ١٢ مرتب

[۴] الحديث لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذي (ج ٣ ص ١٨١) ١٢ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء[1] أحرم"۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذوالحلیفہ[2] سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپؐ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا[3]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا[4]، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپؐ اونٹنی پر اچھی طرح سوار ہوگئے تب پڑھا[5]۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ "بیداء" میں پہنچ کر پڑھا[6]، اس طرح بظاہر اختلاف ہوجاتا ہے۔

---

[1] قال ابن الاثیر الجزری: "البیداء: البریة والمراد به فی الحدیث موضع مخصوص بین مکة والمدینة" جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] بالمهملة والفاء مصغراً، مکان معروف بینه وبین مکة مائتا میل غیر میلین، قاله ابن حزم، وقال غیره: بینهما عشر مراحل، وقال النووی: بینها وبین المدینة ستة أمیال (وقیل: أربعة، وقیل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) ووهم من قال بینهما میل واحد وهو ابن الصباغ، وبها مسجد یعرف بمسجد الشجرة خراب، وبها بئر یقال لها بئر علی (وهی نسبة إلی علیّ من الأعراب البدویین دون علی کرم الله وجهه۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹) ۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مهل أهل مکة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحلیفة تسمّٰی الیوم بـ "بیر علی" وبـ "أبیار علی" وهی علی تسعة کلومترات من المدینة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه الله

[3] چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أهلّ فی دبر الصلوٰة" سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷) کتاب مناسک الحج، العمل فی الإهلال ۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱ وص ۱۳۲) باب ماجاء متی أحرم النبی صلی الله علیه وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فلما صلّی (النبی صلی الله علیه وسلم) فی مسجده بذی الحلیفة رکعتیه أوجب فی مجلسه فأهلّ بالحج حین فرغ من رکعتیه" (ج ۱ ص ۲۴۲) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں "البیداء التی یکذبون فیها علی رسول الله صلی الله علیه وسلم، والله ما أهلّ رسول الله صلی الله علیه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة" ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہ انصاریؓ کی روایت ہے "ان إهلال رسول الله صلی الله علیه وسلم من ذی الحلیفة حین استوت به راحلته" (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسک باب قول الله تعالیٰ: یأتوک رجالاً وعلیٰ کلّ ضامر۔ ۱۲ مرتب

[6] جیسا کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جاچکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہوجاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تلبیہ پڑھا تھا، لہٰذا جس نے بھی جہاں آپ کا تلبیہ سن لیا اسی طرح روایت کردیا[1]۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف[2] بن عبدالرحمن پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرعہؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے[3]۔ پھر خصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤدؒ نے سکوت فرمایا ہے[4]۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے[5]۔ فإذن أقل أحوال هذا الحديث أن يكون حسناً[6]۔

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے:

"عن سعيد بن جبير قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: إني لأعلم الناس بذلك، إنها إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام، وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسالاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل، فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البيداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البيداء، وايم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البيداء" ۱۲ مرتب

[2] الخصيف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبوعون، صدوق، سيئ الحفظ، خلط بآخره ورمي بالارجاء من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك/ ۴ (أى أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۴، رقم ۱۲۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لیے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷) باب ما جاء متى أحرم النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲) باب وقت الإحرام ۱۲ م

[5] المستدرك مع تلخيص المستدرك (ج ۱ ص ۴۵۱ و ۴۵۲) تلبية ما على الارض من يمين الملبي وشماله ۱۲ م

[6] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶ و ص ۲۷ و ۲۸) ، متى أحرم النبي ؟ ۱۲ م

اس کے علاوہ حضرت ابوداؤد مازنیؓ سے ایک اور صریح روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أهلّ بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فأتى براحلته بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البيداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبيداء فقالوا: أهلّ من البيداء، وصدقوا كلهم"[1]

لہٰذا حنفیہ کے نزدیک مستحب یہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے[2]۔

یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تاوقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ہدی نہ کر لے[3]۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في إفراد الحجّ

أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها

حج تین قسم پر ہے: (۱) افراد[4] (۲) تمتع[5] (۳) قران[6]

---

[1] كتاب الكنى والأسماء للدولابي (ص۲۷ و ص۲۸) ۱۲۔

[2] والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعثت به راحلته" معارف السنن (ج۶ ص۱۶۶) نقلاً عن المواهب وشرحه،

حضرت ابوداؤد مازنیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؒ کے قول سے بھی مسلکِ احناف کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "فمن أخذ بقول ابن عباسؓ أهلّ في مصلّاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن أبي داود (ج۱ ص۲۴۶) باب وقت الإحرام ۱۲

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۲۶۳) ۱۲ م

[4] المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غير. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (ج۲ ص۱۶۷) فصل وأمّا بيان ما يحرم به ۱۲ م

[5] المتمتع في عرف الشرع فهو اسم لآفاقي يحرم بالعمرة ويأتي بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتي بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحج من عامه ذلك قبل أن يلمّ بأهله فيما بين ذلك إلماماً صحيحاً فيحصل له النسكان في سفر واحد، سواء حلّ من إحرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحلّ إذا كان ساق الهدي لمتعته فإنه لا يجوز التحلّل بينهما، ويحرم بالحج قبل أن يحلّ من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدي لا يمنع من التحلّل" بدائع الصنائع (ج۲ ص۱۶۸) ۱۲ مرتب

[6] القارن في عرف الشرع فهو اسم لآفاقي يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة - وهو الطواف - كله أو أكثره، فيأتي بالعمرة أولاً ثم يأتي بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم أحرم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود معنى القران، وهو الجمع بين الإحرامين، بدائع الصنائع (ج۲ ص۱۶۷) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب سے افضل قران ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قران، امام احمدؒ کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سوقِ ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قران[1]۔

دلائلِ فقہاء۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا افراد کرنا مروی ہے، مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب "أن رسول الله صلی الله علیه وسلم أفرد الحج" اور حضرت ابن عمرؓ کی حدیثِ باب "أن النبي صلی الله علیه وسلم أفرد الحج وأفرد أبوبکر وعمر وعثمان" نیز حضرت جابرؓ سے بعض روایات اس کے مطابق

---

[1] أنظر "المعارف" للبنوري (ج ۶ ص ۲۰۳) وفیه: ثم المذکور هنا من المذاهب والترتیب هو المشهور عند أربابها، فعن الشافعي روایة أفضلیة التمتع کما في شرح المهذب، وکذا عن مالك روایة التمتع، وعن الشافعي أفضلیة القران في قول، کما في شرح مسلم للنووي، وعن مالك روایة أن القران أفضل من التمتع بل ذکر الزرقاني أنه المعتمد من مذهب مالك، وعن أحمد في روایة المروزي أن القران إن ساق الهدي، وإن لم یسق الهدي فالتمتع أفضل، کما في "المغني" (۳ - ۲۳۲) ومذهب أبي حنیفة هو مذهب سفیان الثوري وإسحٰق والمزني وابن المنذر وأبي إسحاق کما في شرح المهذب (۷ - ۱۵۲) واختاره ابن حزم کما في شرح المهذب (۷ - ۱۵۹)

(قال الشیخ البنوري:) ثم ههنا بحث آخر: أن الإفراد الذي هو أفضل من القران عند الشافعي وغیره هل هو الحج المفرد فقط؟ أو حج وبعده عمرة؟ وهذا أیضاً یسمّٰی إفراداً في الإصطلاح، فالتحقیق على أن الثاني هو المراد، وممن صرح بذلك النووي في شرح المهذب في موضعین، وصرح بأن القران أفضل من إفراد الحج من غیر عمرة بلا خلاف، قال: ولو جعلت حجته صلی الله علیه وسلم مفردة لزم منه أن لا یکون اعتمر تلك السنة ولم یقل أحد أن الحج وحده أفضل من القران، أنظر شرح المهذب (۷ - ۱۶۰) ومثله في "الفتح" (۳ - ۲۴۰) ویقول المحقق ابن الهمام في "الفتح" (في باب القران): المراد بالإفراد في الخلافیة أن یأتي بکل منهما منفرداً... أما مع الإقتصار على إحداهما فلا شك أن القران أفضل بلا خلاف اهـ

معارف (ج ۶ ص ۲۰۳ و ۲۰۴) ۲ مرتب عفا اللہ عنہ

مروی ہیں۔[1]

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قران تھا لیکن تمتع من غیر سوق الھدی کی تمنا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپؐ نے فرمایا تھا " لو استقبلت من أمری ما استدبرت ما أھدیت ولولا أن معی الھدی لأحللت[2]"

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل

(۱) پیچھے باب ماجاء کم حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت گزر چکی ہے " ان[3] النبی صلی اللہ علیہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر، و حجۃ بعد ما ھاجر ومعھا عمرۃ " یہ الفاظ اگرچہ قران اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اس بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قران ہی متعین ہے۔

---

[1] چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے " قال: أقبلنا مھلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج مفردًا " لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتی إذا قدمنا طفنا بالکعبۃ وبالصفا والمروۃ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منا من لم یکن معہ ھدی، قال: فقلنا: حل ماذا؟ فقال: الحل کلہ، فواقعنا النساء وتطیبنا بالطیب ولبسنا ثیابنا ولیس بیننا وبین عرفۃ إلا أربع لیال، ثم أھللنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی إفراد الحج۔

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت جابرؓ کی ایک اور روایت مروی ہے " قال: اھللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج خالصًا لا یخالطہ شئ " لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے " فقدمنا مکۃ لأربع لیال خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نحل، وقال: لولا ھدیی لحللت " (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی إفراد الحج۔

البتہ ابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے " عن جابر قال: أھل النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحج لیس معہ عمرۃ"۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۸۳، رقم ۲۶۱) کتاب الحج والعمرۃ من قسم الأفعال، الإفراد ۱۲ م

[2] اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۲۴) باب تقضی الحائض المناسک کلھا، و (ج ۱ ص ۲۴۰) ابواب العمرۃ، باب عمرۃ التنعیم ــ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ م

[3] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب[1] پر ہے جو ضعیف ہیں چنانچہ امام بخاریؒ اور امام ترمذیؒ دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے[2]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حُباب متفرد نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ[3] بن داؤد خُرَیبی نے ان کی متابعت کی ہے[4]، حافظ ابن کثیرؒ فرماتے ہیں کہ یہ متابع غالباً امام ترمذیؒ اور امام بخاریؒ

---

[1] زید بن الحباب :- بضم المهملة وموحدتين - أبو الحسين العُكلي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) م (مسلم) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٢٧٣، رقم ١٦٨)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ امام ترمذیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هذا حديث غريب" پھر آگے فرماتے ہیں :

"وسألت محمدًا (أي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيته لا يعدّ هذا الحديث محفوظًا (ج ١ ص ١٣١) باب ما جاء كم حج النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[3] عبد الله بن داود بن عامر الهمداني، أبو عبد الله الخُرَيبي - بمعجمة وموحدة مصغرًا - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ٤ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ١ ص ٤١٢ و ٤١٣، رقم ٢٨٠) ۱۲ مرتب

[4] حدثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المهلبي ثنا عبد الله بن داود ثنا سفيان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجّتين قبل أن يهاجر وحجّة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجّته عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جمل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فنحر النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحر علي ما غبر، قيل له : من ذكره؟ قال: جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مِقْسَم عن ابن عباس". سنن ابن ماجه (ص ٢٢٢) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا[1]۔

اگر کہا جائے کہ "ومعہا عمرۃ" کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرامِ مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات "افراد" کے منافی نہیں، لہٰذا یہ حدیث قِران کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سننِ ترمذی[2] اور مسندِ احمد[3] میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے "أنّ رسول الله صلی الله علیه وسلم قرن الحجّ والعمرة فطاف لهما طوافًا واحدًا" اس میں لفظ "قرن" قِران کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری[4] میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا "انطلقون بحجّة وعمرة وأنطلق بحجّة" اس میں اگرچہ قِران اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قِران متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرامؓ نے بھی قِران کیا تھا۔

(۳) اگلے باب[5] میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں: سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ نقل کرتے ہیں: "ویقول ابن کثیر فی البدایة والنهایة" (۵ - ۱۳۴): وهذه طريق لم يقف عليه الترمذی ولا البیهقی، وربما ولا البخاری حیث تکلم فی زید بن الحباب ظانًّا أنه انفرد به ولیس کذلك، معارف (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۱۴۱) باب ماجاء أنّ القارن یطوف طوافًا واحدًا ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص۱۸۱) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۰۷۱) کتاب التمنّی، باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لو استقبلت من أمری ما استدبرت و (ج ۱ ص۲۳۸) ابواب العمرة باب عمرة التنعیم۔ و (ج ۱ ص۲۲۲) کتاب المناسك، باب تقضی الحائض المناسك کلها۔

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے "قلت یا رسول الله یرجع الناس بعمرة وحجة وأرجع أنا بحجّة" (ج ۱ ص۳۹۰) باب بیان وجوه الإحرام الخ ۱۲ مرتب

[5] باب ماجاء فی الجمع بین الحج والعمرة (ج ۱ ص۱۳۲) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۱ و ۲۳۲) کتاب المناسك باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں "لبّی بهما جمیعًا" کے الفاظ ہیں اور ایک میں "أهلّ بعمرة وحجة" کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص۶۲۳) کتاب المغازی، باب بعث علی بن أبی طالب وخالد بن الولید إلی الیمن قبل حجة الوداع۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۴ و ۴۰۵) باب فی الإفراد والقران، جس میں "سمعت النبی صلی الله علیه وسلم یلبّی بالعمرة والحج جمیعًا" اور "سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: لبّیك عمرة وحجًّا" کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز التمتع فی الحج والقران جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: "سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم أهلّ بهما جمیعًا، لبّیك عمرة وحجًّا، لبّیك عمرة وحجًّا" ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمرة وحجة " [1] شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: کنتُ آخذاً بزمام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهی تقصع بجرتها [5] ولعابها يسيل على يدی وهو يقول : لبيك بحجة وعمرة معاً [2] " نیز حافظ ابن کثیرؒ نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں : " إنی ردف أبی طلحة وإن ركبته لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبّی بالحج والعمرة [3] " ۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سُنا جو قران کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے " التحقیق " میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے ، شاید وہ سمجھ نہ سکے [4] ۔ نیز ان کا یہ بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں : " وإنی كنتُ تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسّنی لعابها أسمعه يلبّی بالحج [5] " گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

---

[1] الجرة : مايخرجه البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصعت الناقة بجرتها : ردّت الطعام إلى فمها لتمضغه ١٢ مرتب

[2] فتح القدير (ج ٢ ص ٢٠٣) باب القران ١٢ مرتب

[3] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٢) ۔ اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں : كنت ردف أبی طلحة وركبتی تمس ركبة النبی صلى الله عليه وسلم فلم يزالوا يصرخون بهما جميعاً بالحج والعمرة (ج ١ ص ٣٢١) باب ما كان النبی صلى الله عليه وسلم به محرماً فی حجة الوداع ۔ اور صحیح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں : " كنت رديف أبی طلحة وإنهم ليصرخون بهما جميعاً الحج والعمرة (ج ١ ص ٤١٩) كتاب الجهاد، باب الارتداف بالغزو والحج ۔ اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں : " والله إن رجلی لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنه ليهل بهما جميعاً " معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٢) ١٢ مرتب عفی عنہ

[4] نصب الرایہ (ج ٣ ص ٩٩) باب القران ۔ فتح القدیر (ج ٢ ص ٢٠١) باب القران ١٢ مرتب

[5] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٢ و ٢٨٣) بحوالہ بیہقی ١٢ م

ترک نہیں کیا جا سکتا، بالخصوص جبکہ وہ مُثبِت زیادہ ہیں[1]

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبّیك بحجّة" کہے، چاہے صرف "لبّیك بعمرة" اور چاہے لبّیك بحجّة وعمرة" لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں فکلٌّ روی بما رأی۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قِران کے کوئی اور صورت مروی نہیں[2]، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن[3] نسائی میں "تمتّع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجّة الوداع بالعمرة إلى الحجّ" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی متمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتّع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قِران پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قِران ہی مراد ہے، ترمذی[4] میں بھی آگے "باب

---

[1] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣) — نیز صاحبِ "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل کان بالغاً بالإجماع، بل کان له نحو من عشرین سنة، لأن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم هاجر إلى المدینة ولأنس عشر سنین، ومات وله عشرون سنة، یدلّ على ذلك ما أخرجاه واللفظ لمسلم (ج ١ ص ٤٠٤ و ص ٤٠٥، باب الإفراد والقِران) عن بکر عن أنس قال: سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یلبّی بالحجّ والعمرة جمیعاً، قال بکر: فحدّثت بذلك ابن عمر، فقال: لبّی بالحجّ وحده، فلقیت أنساً فحدّثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ما تعدوننا إلا صبیاناً، سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لبّیك عمرة وحجّاً" انتهى۔ نصب الرایہ (ج ٣ ص ١٠١) باب القِران

نیز شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزی: إنّ أنساً کان إذ ذاك صبیاً لقصد تقدیم روایة ابن عمر علیه غلط، بل کان سنّ أنس فی حجّة الوداع عشرین سنة أو إحدى وعشرین أو اثنتین وعشرین سنة أو ثلاثاً وعشرین سنة وذلك أنه اختلف فی أنه توفّی سنة تسعین من الهجرة أو إحدى وتسعین أو اثنتین وتسعین أو ثلاث وتسعین، ذکر ذلك الذهبی فی کتاب العبر" وقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم المدینة وسنّه عشر سنین، فکیف یسوغ الحکم علیه بسنّ الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بین ابن عمر وأنس فی السنّ سنة واحدة أو سنة وبعض سنة"

فتح القدیر (ج ٢ ص ٢٠١) باب القِران ١٢ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣) ١٢ م

[3] چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قِران کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٢٨٣ و ص ٢٨٣) ١٢ م [3] (ج ٢ ص ١٣) کتاب مناسك الحج، باب التمتّع ١٢ م

[4] (ج ١ ص ١٣٢) ١٢ م

ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ھی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" ان کے علاوہ صحیحین[1] میں انہی سے "فاھلّ بالعمرۃ ثم اھلّ بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قران پر دلالت کر رہے ہیں، نیز موطأ[2] امام محمد میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد اللہ بن عمر ودخلنا علیہ قبل یوم الترویۃ بیومین أو ثلاثۃ ودخل علیہ الناس یسألونہ، فدخل علیہ رجل ثائر الرأس، فقال: یا أبا عبد الرحمٰن إنی ضفرت رأسی وأحرمت بعمرۃ مفردۃ، فماذا تریٰ؟ قال ابن عمر: "لو کنت معک حین أحرمت لأمرتک أن تھلّ بھما جمیعاً"

(۴) بخاری[3] میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بوادی العقیق[4] یقول: أتانی اللیلۃ آتٍ من ربی فقال: صلّ فی ھٰذا الوادی المبارک، وقل: عمرۃ فی حجۃ"

(۵) صحیح مسلم[5] میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتعِ لغوی یعنی قران مراد ہے۔

(۶) ترمذی میں "باب ماجاء فی التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۲۹) باب من ساق البدن معہ - وصحیح مسلم (ج۱ ص۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع الخ ۱۲ م

[2] (ص۱۹۸ و ۱۹۹) باب القران بین الحج والعمرۃ ۱۲ م

[3] (ج۱ ص۲۰۷ و ۲۰۸) کتاب المناسک، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم العقیق وادٍ مبارک - نیز دیکھئے (ج۱ ص۳۱۳) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحیی أرضاً مواتاً، أبواب الحرث والمزارعۃ وماجاء فیہ ۱۲ مرتب

[4] قال صاحب مجمع البحار: العقیق ھو واد من أودیۃ المدینۃ وورد أنہ وادٍ مبارک۔ ک: کرمانی ومنہ: أتانی آتٍ بالعقیق، والآتی جبرئیل، ولعل المراد بـ "صلّ" سنۃ الاحرام، وقل: عمرۃ فی حجۃ، أی مدرجۃ فی حجۃ - یعنی القران - أو فی بمعنی مع. (ج۳ ص۶۴۳) ۱۲ مرتب

[5] (ج۱ ص۴۰۱ و ۴۰۲) باب جواز التمتع - روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمان کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولکنا کنا خائفین" اس کے مطلب اور تشریح کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج۳ ص۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تمتّع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی مات ، وأبو بکر حتی مات وعمر حتی مات وعثمان حتی مات رضی اللہ عنہم الخ[1]" یہاں بھی تمتع سے قران مراد ہے کما مر۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قران ثابت ہو جاتا ہے۔

(۷) پیچھے حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحینؒ[2] کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر کی جا چکی ہے " فأهلّ بالعمرة ثمّ أهلّ بالحجّ " یہ الفاظ بھی قران پر دال ہیں۔

(۸) صحیحینؒ[3] ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں۔

(۹) سننِ نسائی[4] میں حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے " قال کنتُ مع علیّ بن أبي طالب

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی " باب التمتع " کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے، نیز نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۰۳، أحادیث القائلین بأفضلیة التمتع) میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے یہی الفاظ مروی ہیں، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے " تمتّع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبو بکر وعمر وعثمان وأول من نہی عنہ معاویة " کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں۔ واللہ أعلم

البتہ طحاوی (ج ۱ ص ۳۱۵ ، باب ما کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا فی حجة الوداع) کی روایت میں یہ الفاظ موجود ہیں۔ بہرحال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه ۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم علی المتمتع ۱۲ م

[3] بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۰۴) ۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے: " أهللت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعمرة في حجته " کنز العمال (ج ۵ ص ۹۵، باب القران (رقم ۱۹۱) برمز " ن " ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص ۱۳) باب القران ۔ سننِ نسائی ہی میں " باب الحج بغیر نیّة یقصده المحرم " کے تحت یہی روایت اس طرح مروی ہے " عن البراء قال: کنتُ مع علیّ حین أمّره النبيّ صلی اللہ علیہ وسلم علی الیمن، فأصبت معه أواق فلمّا قدم علیّ علی النبيّ صلی اللہ علیہ وسلم قال علیّ: وجدت فاطمة قد نضحت البیت بنضوح، فقال: فتخطّیته، فقالت لی: مالك، فإنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قد أمر أصحابه فأحلّوا؟ قال: قلت: إنّي أهللتُ بإهلال النبي صلی اللہ علیہ وسلم، قال فأتیتُ النبيّ صلی اللہ علیہ وسلم فقال لی: کیف صنعت؟ قلت: إنّي أهللتُ بما أهللتَ، قال: فإنّي قد سقتُ الهدی وقرنت " (ج ۲ ص ۱۶) حضرت براء بن عازبؓ کی یہی روایت سننِ ابی داؤد میں بھی مروی ہے، چنانچہ اس میں بھی " فإنّي قد سقتُ الهدی وقرنت " کے الفاظ موجود ہیں۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵۱، باب فی الإقران)

نیز علامہ علی المتقیؒ نے الباوردی، ابن قانع اور ابو نعیم کے حوالے سے صبی بن معبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أمّره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي: فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلتُ: أهللتُ بإهلالك، قال: فإني سُقتُ الهدي وقرنتُ، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمري ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، ولكني سقتُ الهدي وقرنتُ" اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپؐ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قِران کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی "ولكني سقت الهدي وقرنت الحج والعمرة" کے الفاظ مروی ہیں[۱]۔

(۱۱) صحیح بخاریؓ میں حضرت ابن عمرؓ ام المؤمنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں" کنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أردت الحج، فأتيت رجلاً من قومي يقال له اديم التغلبي، فأمرني أن أقرن "وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم" قرن" فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنت أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" کنز العمال (ج ۵ ص۸۴ و ۸۵) القران - رقم ۶۸۵ -

صُبیّ بن معبد کی روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵، باب في الإقران) سنن نسائی (ج ۲ ص۱۲ و ۱۳، باب القران) اور سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳، باب من قرن الحج والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

حاشیہ صفحہ ھٰذا:

[۱] پوری روایت اس طرح ہے "وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحج صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمري ما استدبرتُ لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدي وقرنت الحج والعمرة"۔ علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الأوسط، وفيه أبو أسماء الصيقل، ولم أجد من روى عنه غير أبي إسحاق" (ج ۳ ص۲۳۵، باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص۲۳۳) باب من لبّد رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲ م

أنها قالت : يا رسول الله ! ما شأن الناس حلّوا بعمرة ولم تحلل أنت من عمرتك ؟ قال : إني لبّدت رأسي وقلّدت هديي ، فلا أحلّ حتى أنحر " اور ایک روایت میں " فلا أحلّ حتى أحلّ من الحج " کے الفاظ آئے ہیں[1]

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے " سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : أهلّوا يا آل محمد بعمرة في حجة (اللفظ للطحاوی[2]) یہ قران کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قران فرمانا بیس[3] سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۰) باب فتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲) باب بیان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

[2] وقد اعترف النووي والحافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوّله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسّف، أنظر للتفصيل إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۵ وص۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القِران أفضل من التمتع والإفراد ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم

[3] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع ۔ علامہ ہیثمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابو یعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں " أهلّوا يا أمة محمد بحج وعمرة " اور آخر میں کہا ہے " رجال احمد ثقات " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حضرت عمرؓ[1]، حضرت عثمانؓ[2]، حضرت علیؓ[3]، حضرت عائشہؓ[4]، حضرت ام سلمہؓ[5]، حضرت حفصہؓ[6]، حضرت انسؓ[7]، حضرت ابن عباسؓ[8]، حضرت جابر بن عبداللہ[9]، حضرت براء بن عازب[10]، حضرت ابن عمر[11]، حضرت صبی[12] بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں۔ مزید حضرت عمران[13] بن حصین کی روایت کے لیے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۲ وص۴۰۳) باب جواز التمتع، حضرت ابو طلحہؓ[14] کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة، حضرت سعد[15] بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص۳۵۴) ما جاء في التمتع، حضرت ابو قتادہ[16] اور حضرت ابو سعید[17] خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقيت رقم ۱۱۸ و ۱۱۹ اور حضرت ہرماسؓ[18]، حضرت سراقہؓ[19]، حضرت ابن ابی اوفیٰؓ[20] اور حضرت ابو داؤد مازنیؓ[21] کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۵ و ۲۳۶) باب في القران وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں[1] کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قران فرمالیا تھا[2]، اس بنا پر نہیں کہ قران افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہلِ جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہرِ حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجور قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا[3] "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر، حلّت العمرة لمن اعتمر" چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

---

[1] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) باب فی الإفراد والقِران۔ والمعارف للبنوری (ج ۶ ص ۲۷۵) ۱۲ م

[2] پھر ادخالِ عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدمِ جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ بنوری فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرانه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرانه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آبية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث ساير الشافعية في تأويلهم وأعرض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله" ۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۷۵) ۱۲ مرتب

[3] جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہلِ جاہلیت کا حال بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجور في الأرض ويجعلون المحرم صفرًا ويقولون "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلّت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهلّين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعاظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أيّ الحلّ؟ قال: حلٌّ كلّه" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإقران والإفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا مہینہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے گویا اشہرِ حُرُم ختم ہو جائیں) اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے ابتدا ہی سے قران کا احرام باندھا تھا، جیساکہ حضرت[1] انسؓ، حضرت براء[2] بن عازبؓ اور حضرت علیؓ[3] کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت "أهلّوا[4] یا آل محمد بعمرة في حجة" بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتداء ہی سے قران کے لیے فرمایا تھا[5]۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قران سے منع کیا کرتے تھے، کما سیأتی فی "باب ماجاء في التمتع"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قران سے روکنا نہیں تھا بلکہ نہی سے ان کا منشا فسخ الحج إلی العمرة سے روکنا تھا وسیأتی تفصیله، إن شاء الله في "باب ما جاء في التمتع"۔

رہا حنابلہ کا یہ استدلال کرنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ مشہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا "أننطلق[6] إلی منی وذکورنا تقطر" اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا" تاکہ ان کے

---

١ مجمع الزوائد (ج ٣ ص ٢٣٥) باب في القران وحجة النبي صلی الله علیه وسلم ١٢ م

٢ و ٣ سنن نسائی (ج ٢ ص ١٣) باب القران ــ و (ج ٢ ص ١٠) باب الحج بغیر نیة یقصده المحرم ١٢ م

٤ شرح معانی الآثار (١ ص ٣٢٢) باب ما کان النبي صلی الله علیه وسلم به محرمًا في حجة الوداع ١٢ م

٥ قال الشیخ البنوري في المعارف (ج ٦ ص ٢٩):

ثم ما تکلف البیهقي في تأویلات روایات القران في سننه فقد أبی عنها کبار أهل مذهبه کالنووي والتقي السبکي وابن حجر وغیرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدین قد کشف عن تعسفه وأجابه بما شفی وکفی۔

ومن ضعف مذهب إمامه في المسألة رجع عنها مثل المزني وابن المنذر وأبي إسحاق المروزي من قدماء أتباعه والتقي السبکي من متأخریهم. واضطر مثل النووي وابن حجر وغیرهما من الشافعیة والقاضي عیاض من المالکیة إلی القول بانتهاء أمره صلی الله علیه وسلم إلی القران ١٢ مرتب

٦ کما في روایة أبي داؤد في سننه (ج ١ ص ٢٤٩) باب في إفراد الحج ــ اور صحیح مسلم (ج ١ ص ٣٩٢، باب بیان وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں "فنأتي عرفة تقطر مذاکیرنا المني" ١٢ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی[1]۔

افضلیتِ قِران کی وجوہِ ترجیح

پھر افضلیتِ قِران کی کچھ اور بھی وجوہِ ترجیح ہیں۔

(۱) قِران کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عدداً زیادہ ہیں۔

(۲) جن صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے اِفراد مروی ہے ان سے قِران بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قِران مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انس، حضرت عمران بن حصین اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ

(۳) افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قِران کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں راجح ہوتی ہے۔

(۴) افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارن کے لئے صرف "لبیك بحجة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضراتِ صحابہ نے صرف "لبیك بحجة" سُنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو اِفراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کردیا بخلاف قِران کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

(۵) کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ نے "أفردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیّنا۔

(۶) قِران میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے[2]۔ بخلاف تمتع اور افراد

---

[1] اس جواب کی تائید سنن ابی داوٗد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أى إنكارهم للحلّ) رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم فقال: لو أنّى استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ولولا أنّ معى الهدى لأحللت" (ج ۱ ص۲۴۹) باب فی افراد الحج ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة یا رسول اللّٰہ: یصدر الناس بنسکین و أصدر بنسك قیل لها: انتظری، فاذا طهرتِ فاخرجی إلى التنعیم فأهلّی ثم ائتینا بمکان کذا ولکنها (وفی نسخة ولکنه) علی قدر نفقتك أو نصبك" (ج ۱ ص۲۳۰) أبواب العمرة، باب أجر العمرة علی قدر النصب معلوم ہوا کہ حج وعمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قِران ہی میں زیادہ ہے۔
نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میلا کچیلا) دیکھئے ابن ماجہ ص۲۰۹ باب ما یوجب الحج) یعنی اصل حاجی وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میلا کچیلا ہوچکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

کے، کران میں اتنی مشقت نہیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی معروف حدیث ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سُئل: أیّ الحج أفضل؟ قال العجّ والثجّ" یعنی جس حج میں تلبیہ اور قربانی زیادہ ہو وہ افضل ہے، قِران میں تلبیہ بھی زیادہ ہوتا ہے اور قربانی بھی واجب ہوتی ہے بخلاف تمتع کے، کہ اس میں تلبیہ زیادہ نہیں ہوتا اور بخلاف افراد کے کہ اس میں قربانی واجب نہیں ہوتی۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم واحکم

باب ماجاء في التمتّع

"عن محمّد بن عبد الله بن الحارث بن نوفل أنه سمع سعد بن أبي وقاص والضحاك بن قيس وهما يذكران التمتع بالعمرة إلى الحج، فقال الضحاك بن قيس: لا يصنع ذلك إلا من جهل أمر الله تعالى، فقال سعد: بئس ما قلت يا ابن أخي، فقال الضحاك: فإن عمر بن الخطاب قد نهى عن ذلك" حضرت عمر فاروق نیز حضرت عثمان غنی کے بارے میں یہ ثابت ہے کہ وہ قِران اور

۱؎ سنن ترمذی (ج ۱ ص۱۳۲، باب ماجاء فی فضل التلبیة والنحر) واللفظ له ــ وسنن ابن ماجہ (ص۲۱۰ باب رفع الصوت بالتلبیة)۔

العجّ: هو رفع الصوت بالتلبية، والثجّ: هو سيلان دم الهدى والأضاحي ۱۲ مرتب

۲؎ علامہ بنوری نے قِران کی افضلیت کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" (سنن ترمذی)۔ (ج ۱ ص۱۲۴ ـ باب منه، بعد باب ماجاء في العمرة أواجبة هي أم لا) کا تقاضا یہ ہے کہ عمرہ حج کا جزء ہو، وذلك لا يكون إلا بالقِران ـ معارف (ج ۶ ص۲۹)

علامہ ابن القیم نے قِران اور روایاتِ قِران کی ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی ہے: "أن رواة الإفراد أربعة: عائشة، وابن عمر، وجابر، وابن عباس. والأربعة رووا القِران. فإن صرنا إلى تساقط رواياتهم سلمت رواية من عداهم للقِران عن معارض، وإن صرنا إلى الترجيح وجب الأخذ برواية من لم تضطرب الرواية عنه، ولا اختلفت كالبراء وأنس وعمر بن الخطاب وعمران بن حصين وحفصة ومن معهم ممن تقدم" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۰) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته۔

قِران اور روایاتِ قِران کی مزید وجوہ ترجیح کیلئے دیکھئے "معارف السنن" (ج ۶ ص۲۸، ۲۹) اور "زاد المعاد فی هدی خیر العباد" (ج ۱ ص۲۱۹، ۲۲۰) فصل في أعذار الذين وهموا في صفة حجته ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳؎ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۱۶) كتاب مناسك الحج، باب التمتع ۱۲ م

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔[۱]

علامہ نوویؒ نے تو اس نہی کو نہیِ تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قران اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حجِ افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔[۲]

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہی کی متعدد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قران کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہی عن التمتع اور نہی عن القران دونوں سے متعلق ہے۔[۳]

اس توجیہ کی تائید مسلم[۴] کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فافصلوا حجکم من عمرتکم فإنه أتم لحجکم و أتم لعمرتکم" اور اس سے بھی زیادہ صریح مصنف ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "إن أتم لحجکم و عمرتکم أن تنشئوا لکل منهما سفراً"[۵]

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہی عن القران اور نہی عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔[۶] نہی عن القران کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قران اور تمتع سے زیادہ

---

[۱] حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایتِ باب سے ثابت ہو ہی رہا ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعلیاً وعثمان ینهی عن المتعة وأن یجمع بینهما، فلما رأی علی أهلّ بهما لبیك بعمرة وحجة قال: ما کنت لأدع سنة النبی صلی الله علیه وسلم لقول أحد" (ج۱ ص۲۱۲) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے "قال: اجتمع علی وعثمان بعسفان، فکان عثمان ینهی عن المتعة (ج۱ ص۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج۱ ص۴۰۲) باب جواز التمتع ۱۲ م

[۳] معارف السنن (ج۱ ص۲۹۸) ۱۲ م

[۴] (ج۱ ص۳۹۳) باب بیان وجوه الإحرام ۱۲ م

[۵] فتح الباری (ج۳ ص۳۳۲) باب التمتع والقران والإفراد بالحج ۱۲ م

[۶] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۲۹۵ تا ص۳۰۲) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے[1]، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قران میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاوی[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: "یقولون: إن عمر نهى عن المتعة، قال عمر: لو اعتمرت في عام مرتين ثم حججت لجعلتها مع حجتي"[3] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قران کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہٰذا ان کی نہی کا مطلب یہی ہے کہ قران ویسے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہٰذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمرہ کے لئے مستقل، ولا اختلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مکہ مکرمہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقعہ پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے[4] اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابۂ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر اس کی

---

[1] جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: یعتمر الرجل ویرجع إلى أهله ثم یحج ویرجع إلى أهله فیکون ذلك في سفرین أفضل من القران، ولكن القران أفضل من الحج مفردا والعمرة من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلده وإذا تمتع كانت حجته مكية وإن أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقران أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهائنا" موطا امام محمد (ص ۲۴۰) باب القران بین الحج والعمرة ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] (ج ۱ ص ۳۱۸) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع ۱۲ م

[3] امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حدثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبة عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاؤسا يحدث عن ابن عباس ....

(۲) حدثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال، ثنا أبو نعيم قال سفيان عن سلمة عن طاؤس عن ابن عباس ..... ۱۲ م

[4] اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فإنك لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في النسك بعد حتى لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحج تقطر رؤوسهم" (ج ۱ ص ۴۰۰) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أننطلق إلى منیٰ وذکورنا تقطر"[1]

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا[2]

اس لئے احقر کے نزدیک سب سے بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[3] میں بیان فرمائی ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی العمرہ" سے روکتے تھے جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدۂ جاہلیت کی بنا پر اشہر حج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابۂ کرام کو جنہوں نے افراد کر رکھا تھا، یا بغیر سوقِ ہدی کے قران کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی العمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف وسعی کے بعد حلال ہو جائیں تاکہ اشہرِ حج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدۂ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا "فمن كان منكم ليس معه هدى فليحل وليجعلها عمرة"[4]

لیکن فسخ حج الی العمرہ کی یہ صورت صحابۂ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی سال مصلحتاً جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤدؒ[5] کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عن سليم بن الأسود أن أبا ذر كان يقول في من حج ثم فسخها بعمرة: لم يكن ذلك إلا للركب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم" نیز سنن نسائیؒ[6] میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قلت: يا رسول الله، أفسخ الحج لنا خاصة أم للناس عامة؟ قال: بل لنا خاصة"[7]

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۲) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

[2] جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "ومن لم يكن منكم أهدى فليطف بالبيت وبالصفا والمروة وليقصر وليحلل ثم ليحل بالحج وليهد" (ج ۱ ص ۴۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱۰ ص ۲۶) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) کتاب المناسک، باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص ۲۳) کتاب المناسک، إباحة فسخ الحج بعمرة لمن لم يسق الهدى ۱۲ م

[7] سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قلت، يا رسول الله، فسخ الحج لنا خاصة أو لمن بعدنا؟ قال: بل لكم خاصة" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل يهل بالحج ثم يجعلها عمرة ۱۲ م

فسخِ حج الی العمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا متعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، ــ واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتعِ اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی العمرہ کے بھی ہیں، کما ذکرہ الحافظ فی الفتح[1]، چنانچہ مسلم شریف[2] میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعۃ فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصۃ" میں "متعۃ فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی العمرۃ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانِ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی العمرۃ" مراد ہے جس کا جواز حجۃ الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا[3]۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمنا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لتمتعت

---

[1] (ج ۳ ص۳۳۳) باب التمتع والقران والإفراد بالحج وفسخ الحج لمن لم یکن معہ ھدی ــ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنہ الاعتمار فی أشھر الحج ثم التحلل من تلک العمرۃ والإھلال بالحج فی تلک السنۃ، قال اللہ تعالیٰ: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ویطلق التمتع فی عرف السلف علی القران أیضا، قال ابن عبد البر: لاخلاف بین العلماء أن التمتع المراد بقولہ تعالیٰ: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أنہ الاعتمار فی أشھر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أیضا القران، لأنہ تمتع بسقوط سفر للنسک الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أیضا الی العمرۃ انتھی ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۴۰۵)، باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصۃ یعنی المتعۃ فی الحج" ۱۲ م

[3] اور یہ بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ ربانی ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۂ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ۲) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أنہ سئل عن نھی عمر عن متعۃ الحج، قال: لا، أبعد کتاب اللہ تعالیٰ؟" اور حضرت نافعؒ کے بارے میں مروی ہے "أن رجلا قال لہ: أنھی عمر عن متعۃ الحج؟ قال: لا" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵، فصل فی إھلالہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحج) بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمان کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراھیم التیمی عن أبیہ قال: سئل عثمان عن متعۃ الحج، فقال: کانت لنا، لیست لکم" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۱) ۱۲ مرتب

ثم لو حججتُ لتمتّعتُ" واللہ أعلم۔ وراجع لتفصیل البحث إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۵۸ إلی ص۲۷۳، باب إفراد الحج والعمرۃ) فإنہ أتی فی ھٰذا الباب بما لا مزید علیہ۔

لہ ذکرہ الأثرم فی سننہ وغیرہ، کما فی زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص۲۵۰) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "ھٰذا الذی یزعمون أنہ نھی عن المتعۃ؟ ۔ یعنی عمر ۔ سمعتہ یقول: لو اعتمرت ثم حججت لتمتعتُ"۔

علامہ ابن الاثیر جزریؒ نے جامع الاصول (ج ۳ ص۱۱۱، رقم ۱۳۲۰، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال: سمعت عمر یقول: واللہ، لا أنھاکم عن المتعۃ وإنھا لفی کتاب اللہ ولقد فعلھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یعنی: العمرۃ فی الحج" لیکن سنن نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "واللہ لأنھاکم عن المتعۃ الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص۱۵، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنھاکم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لأنھاکم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرۃ سے روکتا ہوں ورنہ متعہ اصطلاحی تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟۔

البتہ ایک روایت (جسے ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمتُ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قد فعلہ وأصحابہ ولکن کرھتُ أن یظلوا معرسین بھن فی الأراک ثم یروحون فی الحج تقطر رؤوسھم" مسلم (ج ۱ ص۴۰۱، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دوسرے دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرۃ ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"قالوا: فقولہ: "فعلہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ (أی أمر بہ، لأنہ صلی اللہ علیہ وسلم لم یفسخ حجہ إلی العمرۃ قط، کما تظافرت بہ الأحادیث) ولکن کرھتُ الخ" یدل علی أنہ کان ینکر التمتع المعروف قلنا: إنہ أطلق الکراھۃ وأراد التحریم، وکثیرا ما یطلق ذلک، ولم یکن لیمنع بالرأی ما جوزہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، وإنما تمسک لحرمۃ الفسخ، بقولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأی أن ما أمر بہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أصحابہ رضی اللہ عنھم إنما کان لعلۃ، وقد ارتفعت، وقولہ: "ولکن کرھت أن یظلوا معرسین بھن فی الأراک" لیس لعلۃ النھی عن الفسخ، بل العلۃ إنما ھی فی قولہ تعالیٰ: "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذکر الکراھۃ إنما ھو لتأیید النص بکونہ موافقا للقیاس" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۶۱) باب إفراد الحج والعمرۃ الخ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

فقال سعد : قد صنعها رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" اس سے یہ مراد نہیں کہ آپؐ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرۃ یعنی قِران مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم متمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپؐ کے متمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے[1] اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہِ مروہ کے قریب مشقص[2] سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا[3]۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف متمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرۂ جعرانہ سے متعلق ہے[4]۔

---

[1] کما قالہ القاضی أبو یعلی وغیرہ ۔ زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۳) فصل فی أغلاط العلماء فی عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وحجتہ ۱۲ م

[2] ھو بکسر المیم وإسکان الشین المعجمۃ وفتح القاف، قال أبو عبید وغیرہ : ھو نصل (پھل) السھم إذا کان طویلاً لیس بعریض، شرح صحیح مسلم نووی (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ م

[3] عن ابن عباس أن معاویۃ بن أبی سفیان أخبرہ قال : قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص وھو علی المروۃ أو رأیتہ یقصر عنہ بمشقص وھو علی المروۃ ۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر من شعرہ، کتاب الحج ۔ وأخرجہ أبو داؤد بفرق فی اللفظ (ج ۱ ص۲۵۰) باب فی الإقران وأخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۳۳، باب الحلق والتقصیر عند الإحلال، کتاب المناسک) ولیس فیہ ذکر المروۃ ۔ ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ امام نوویؒ اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : "وھذا الحدیث محمول علی أنہ قصر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی عمرۃ الجعرانۃ، لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع کان قارناً کما سبق إیضاحہ وثبت أنہ صلی اللہ علیہ وسلم حلق بمنیٰ وفرق أبو طلحۃ رضی اللہ عنہ شعرہ بین الناس، فلا یجوز حمل تقصیر معاویۃ علی حجۃ الوداع، ولا یصح حملہ أیضاً علی عمرۃ القضاء الواقعۃ سنۃ سبع من الھجرۃ لأن معاویۃ لم یکن یومئذ مسلماً، إنما أسلم یوم الفتح سنۃ ثمان، ھذا ھو الصحیح المشھور، ولا یصح قول من حملہ علی حجۃ الوداع وزعم أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کان متمتعاً لأن ھذا غلط فاحش فقد تظاھرت الأحادیث الصحیحۃ السابقۃ فی مسلم وغیرہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قیل لہ : ما شأن الناس حلّوا ولم تحلّ أنت؟ فقال : إنی لبّدت رأسی وقلّدت ھدیی فلا أحلّ حتی أنحر الھدی" وفی روایۃ : "حتی أحلّ من الحج" واللہ أعلم نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز تقصیر المعتمر ۱۲ مرتب

لہٰذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہوسکتا۔[1]

قولہ: "و أوّل من نہی عنہ معاویۃ"[2] اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہؓ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن[3] میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہؓ کا مقصود حجِ تمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباسؓ کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

---

[1] لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتبِ حدیث میں حضرت معاویہؓ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سننِ ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص۲۵۱) باب في الإقران ــ اور مسند احمد میں یہ روایت "قيس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۱۳) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات معلول ہیں یا حضرت معاویہؓ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیمؒ فرماتے ہیں "وأما رواية من روى" في أيام العشر" فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "رواتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فنحن نحلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص۲۲۹) فصل في تمتعه صلی اللہ علیہ وسلم وإحرامه۔

علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلی اللہ علیہ وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص۸۵، رقم ۹۹۲) القِران ــ اس روایت سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سنداً صحیح بھی ہو تب بھی ان روایاتِ متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہوسکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجۃ الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے کما مر ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص۱۵) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲ م

[3] (ج ۱۰ ص۲۷) باب إفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

بالحج ، فإن الطواف بالبیت یصیرہ إلی عمرۃ شاء أو أبی۔[1] یعنی جو شخص حجِ افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طوافِ بیت اللہ سے فسخِ حج الی العمرۃ ہوجائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ صرف حجِ افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورتِ قران اور نہ بصورتِ تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قران سے روکنا نہ تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حجِ افراد بلا کراہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فیما لایجوز للمحرم لبسہ

"لاتلبس[2] القمیص[3] ولا السراویلات ولا البرانس[4] ولا العمائم ولا الخفاف[5]

إلا أن یکون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعهما ما أسفل من الکعبین" کعبین سے مراد وسطِ قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صرح به محمد وهو إمام في اللغة والفقه کلیهما۔

ولا تلبسوا شیئا من الثیاب مسه الزعفران ولا الورس[6] ولا تنتقب المرأة الحرام احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر اس طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

---

[1] رواہ عبد الرزاق عن معمر عن قتادۃ عن أبی الشعثاء عن ابن عباس، کما فی زاد المعاد (ج ۲ ص۱۸۶) بتحقیق شعیب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط۔

[2] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۲۰۸ و ص۲۰۹) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۷۲ و ص۳۷۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا یباح۔ ۱۲ مرتب

[3] هکذا فی نسخنا الهندیة، وفی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص۱۹۴ و ۱۹۵) التی حققها الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی "لاتلبسوا القمص" (بصیغ الجمع) وهکذا فی جامع الأصول (ج ۳ ص۲۲ و ۲۳) تحت رقم ۱۲۹۱، کتاب الحج النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

[4] یہ "بُرنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

[5] راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۱۲ م

[6] ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص۱۶۲) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، البتہ نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الرکبان یمرّون بنا ونحن محرمات مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا حاذوا بنا سدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها فإذا جاوزونا كشفناه"[1] معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غضّ البصار واجب ہے[2]۔

"ولا تلبس القفازین" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستانے پہننا جائز ہے[3]۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تنتقب" سے لیکر "ولا تلبس القفازین" تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کئی جگہ یہ روایت نقل کی ہے[4]، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا ہے وہاں اپنے صنیع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کردی ہے[5]۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہوجائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمة تغطی وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا ینبغی للمرأة أن تنتقب، فإن أرادت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سدلاً من فوق خمارها على وجهها وتجافيه عن وجهها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهائنا" (ص ۲۱۱) باب ما یکره للمحرم أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

[2] كذا في ردّ المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القران۔ وراجعه للتفصيل۔ وفي إعلاء السنن: "وقد ظفرت في مسند الشافعي بأثر صريح فيما قالوه وهو ما رواه عن سعيد بن سالم عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلي عليها من جلا بيبها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به"؟ فأشار إلى كما تجلبب المرأة، ثم أشار إلى ما على خدها من الجلباب، فقال: لا تغطيه فتضرب به على وجهها ولكن تسدله على وجهها كما هو مسدولاً" الحديث (۱۴۰) وفيه سعيد بن سالم القداح مختلف فيه حسن الحديث." (ج ۱۰ ص ۱۱) باب ما لا یلبس المحرم وما لا يغطيه من اعضاءه ۱۲ مرتب

[3] أنظر للتفصيل منحة الخالق على بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۴) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[4] وتوضيحه أن حديث ابن عمر هذا أخرجه البخاري في صحيحه ما يزيد على عشر مرّات في العلم وفي الصلاة والمناسك واللباس، ولم يذكر هذه الزيادة فيها فهذا دليل على أنه لم يصح فيه هذه الزيادة مرفوعاً

معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ینهی من الطیب للمحرم والمحرمة۔ وراجع "المعارف" للتفصيل (ج ۶ ص ۳۳۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی لُبس السّراویل والخفّین للمحرم إذا لم یجد الإزار والنّعلین

عنؓ ابن عبّاس قال: سمعتُ رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلّم یقول: المحرم إذا لم یجد الإزار فلیلبس السّراویل" امام شافعیؒ اور امام احمدؒ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سلا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سلا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو پھاڑ کر اُسے ازار بنا لے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان مشہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سِلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے[۲]۔ جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بعد الشق پر محمول ہے۔

امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو پھاڑنے میں اضاعتِ مال ہے

ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعیؒ اسی حدیث کے اگلے جزء میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی" إذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفّین" اس کے بارے میں امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ "خفّین" کو بعینہٖ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعتِ مال نہیں اسی طرح شقِ سراویل بھی اضاعت نہیں[۳]۔

---

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۶۳) کتاب اللباس، باب السراویل، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۷۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لُبسهُ وما لا یباح ۱۲ م

[۲] روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۳ ص۲۱ تا ص۲۵) الفصل الثانی فی الإحرام، النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

[۳] راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۳۳۶)

وذکر فی المغنی (ج ۳ ص۳۰۱ و۳۰۳، باب ما یتوقی المحرم وما أبیح له۔ مرتب) عدم الخلاف بین الأئمة الأربعة فی جواز لبس السراویل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدیة عند مالک وأبی حنیفة ولا فدیة عند الشافعی وأحمد۔ کذا فی المعارف (ج ۶ ص۳۳۱) باب ما جاء فیما لا یجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

و اذا لم یجد النعلین فلیلبس الخفّین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفّین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔[1]

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے " لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العمائم ولا الخفاف إلا أن یکون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفّین ولیقطعهما ما أسفل من الکعبین " اس میں لبسِ خفّین کے ساتھ " ما أسفل من الکعبین " کی قید صراحۃً لگادی گئی ہے، لہٰذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔[2] واللہ أعلم

باب مایقتل المحرم من الدوابّ

" عن[3] عائشة قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم: خمس فواسق یُقتَلن فی الحرم، الفأرة والعقرب والغراب والحُدَیّا والکلب العقور " بعض روایتوں میں " حیّة " کا بھی ذکر ہے[4] بعض میں " افعیٰ "

---

[1] أنظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣) ١٢ م

[2] بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیثِ باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مبیّن کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٣٣٦، ٣٣٧) ١٢

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ١ ص ٢٤٦) ابواب العمرة باب مایقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحه (ج ١ ص ٣٨١) باب ماینذب للمحرم وغیره قتله من الدوابّ فی الحلّ والحرم ١٢ م

[4] چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے " قال حدّثتنی إحدی نسوة النبیّ صلی اللہ علیه وسلم أنه کان یأمر بقتل الکلب العقور والفأرة والعقرب والحُدَیّا والغراب والحیّة " (ج ١ ص ٣٨٢) باب ماینذب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحلّ والحرم ١٢ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے[۱]۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "السبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلافِ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلّتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ "حُرمتِ اکل" کو "قتل کی علّتِ جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ "ابتداء بالاذیٰ" کو علت قرار دیتے ہیں[۲]۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداء بالاذیٰ" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیثِ باب سے ہوتی ہے جس میں "یقتل المحرم السبع العادی" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور "ابتداء بالاذیٰ" ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور[۳]" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "ابقع[۴]" کی

---

[۱] کما فی "العمدة" للعینی : "وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعًا، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مسمّی الحیّة، وروی ابن خزیمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهی الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعًا، ولکن قال ابن خزیمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص ۱۸۱) باب مایقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

[۲] کما فی معارف السنن (ج ٦ ص ۳۴۰) ۱۲ م

[۳] العقور : کاٹ کھانے والا ۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبی حنیفة، و الأوزاعی والحسن بن حیی، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلی أن المراد کل مفترس غالبًا، وقال مالك فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وکذا نقل أبو عبید عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنیفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصّة، ولا یلتحق به فی هذا الحکم سوی الذئب۔ هٰذا ملخص ما فی "العمدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ٦ ص ۳۴۲-۳۴۳) ۱۲ م

[۴] الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بیاض کما فی "الموعب" أو یخالط سواده بیاض۔ کما فی "المحکم" أو فی بطنه وظهره بیاض قاله أبو عمر، کما فی العمدة، کذا فی المعارف (ج ٦ ص ۳۴۲) ۱۲ مرتب

قید ملحوظ ہے۔[1]

باب[2] ماجاء فی الحجامة للمحرم

"عن ابن[3] عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم وھو محرم"

اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔

امام مالکؒ کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورتِ شدیدہ کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیثِ باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں[4]۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث محجوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاجم یعنی پچھنے لگانے والے کے حق میں امام مالکؒ کے نزدیک بھی ممانعت نہیں[5]۔ واللہ اعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں مروی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: خمس فواسق یقتلن فی الحل والحرم الحیة والغراب الأبقع الخ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ماینُدب للمحرم وغیرہ قتلہ من الدواب فی الحل والحرم

قال القرطبی: "هذا تقیید لمطلق الروایات التی لیس فیها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...

وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغیرہ من الغربان، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب ثم ردہ العینی وقال: الروایات المطلقة محمولة على هذه الروایة المقیدة التی رواها مسلم، وذلك لأن الغراب إنما أبیح قتله لكونه یبتدئ بالأذى، ولا یبتدئ بالأذى إلا الغراب الأبقع، والغیر الأبقع لا یبتدئ بالأذى، فلا یباح قتله كالعقعق وغراب الزرع" كذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴۳) ۱۲ مرتب

[2] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم، ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۸۳) كتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[4] قال العینی: وقال قوم: لا یحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروی ذلك عن ابن عمر وبه قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة یقول: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم احتجم لضرر كان به، رواہ هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إنما احتجم وهو محرم فی رأسه لأذى كان به، ورواہ حمید الطویل عن أنس رضی اللہ تعالی عنہ قال: احتجم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من وجع كان به" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

[5] هذا كله ماخوذ من العمدة للعینی (ج ۱۰ ص ۱۹۲-۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراھیة تزویج المُحرِم

"إنّ المحرم لاینکِحُ ولا یُنکِحُ" نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکۃ الآراء خلافیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح اِنکاح بھی جائز نہیں[1]۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں اِنکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواعیِ جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں[3]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے ہے "إن المحرم لاینکِح ولا یُنکح"

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں "تزوّج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میمونة وھو حلال وبنیٰ بھا وھو حلال، وکنت أنا الرسول فیما بینھما[4]" اُن کا ایک استدلال یزید بن الاصم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت میمونہ سے نقل کرتے ہیں "قالت تزوّجنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو حلال[5]"

---

[1] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خِطبتہ۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴۵) وفیہ: "و إلیہ ذھب اللیث والأوزاعی ویُروی عن عمر وعلی وابن عمر وزید بن ثابت من الصحابة، وعن سعید بن المسیّب وسالم وقاسم من التابعین" ۱۲ مرتب

[3] و إلیہ ذھب إبراھیم النخعی وسفیان الثوری وعطاء والحکم بن عتیبة وعکرمة ومسروق والقاسم بن محمد بن أبی بکر وأبوہ محمد وابنہ عبدالرحمن وحماد بن أبی سلیمان، وقال ابن حزم: أجازہ طائفة، صحّ ذلك عن ابن عباس، وروی عن ابن مسعود ومعاذ، ورواہ الطحاوی عن أنس أیضاً، ھذا ملخص ما فی "الجوھر النقی" و"عمدة القاری" ـ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۶) ۱۲ مرتب

[4] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستّة سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سننِ ترمذی (ج ۳ ص ۲۰۰، رقم الحدیث ۸۴۱) ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خِطبتہ۔ وأبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوّج، وابن ماجة فی سننہ (ص ۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوّج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلک) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وھو محرم"[1]

جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إن المحرم لاینکح ولاینکح" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے[2]۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہوجائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیع وقت النداء ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہوجاتی ہے[3]۔ اسی طرح فی حالۃ الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہوجائے گا[4]۔

اب اختلاف کا اصل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہؒ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہ سے بھی مروی ہیں جو صاحبِ معاملہ ہیں

اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباس کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالتِ احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں

حضرت ابن عباس کی روایت کی وجوہِ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :۔

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۴۸) ابواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ و (ج ۲ ص۷۶۶) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و (ج ۲ ص۶۱۱) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفیہ: تزوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم وبنی بھا وھو حلال" ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۵۳، ۴۵۴) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم، والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص۲۶) کتاب المناسک، الرخصۃ فی النکاح۔ و (ج ۲ ص۸۰) کتاب النکاح الرخصۃ فی نکاح المحرم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۵) کتاب المناسک، باب المحرم یتزوج، والترمذی فی سننہ (ج ۱ ص۱۳۳) باب ماجاء فی الرخصۃ فی ذلک۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۴۱) کتاب النکاح، باب المحرم یتزوج ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی المعارف (ج ۶ ص۳۴۸) واعلاء السنن (ج ۱۱ ص۹۰) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالۃ الإحرام ۱۲ م

[3] کما فی "الإعلاء" (ج ۱۱ ص۹۰) ۱۲ م

[4] اور صاحب ہدایہؒ نے "لاینکح المحرم ولاینکح" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقیقۃ وفی معنی العقد مجاز۔ ھدایہ (ج ۲ ص۳۱۰) کتاب النکاح۔ اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحرالرائق" (ج ۳ ص۱۰۱) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح ما فی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سنداً اس کے ہم پلہ نہیں[1]۔

② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس سے زائد فقہاءِ تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں[2]۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی[3]، طحاوی[4] اور مسند[5] بزار وغیرہ[6] میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالتِ احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے[7]۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے[8]۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے[9]۔ نیز عامر شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

---

[1] یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاحِ ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جاچکے ہیں ١٢ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٠ و ٣٥١) باب ما جاء من الرخصة فی ذلک ١٢ م

[3] تلاشِ بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٠) میں لکھتے ہیں: "علا أن ابن عباس لم ینفرد بذلک کما یقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنین عائشة عند النسائی والطحاوی والبزار وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعترف بصحته الحافظ فی الفتح" (٩ - ١٤٣) وردّ به قول ابن عبد البرؒ ١٢ مرتب

[4] حدثنا محمد بن خزیمة قال: ثنا معلی بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغیرة عن أبی الضحی عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلی الله علیه وسلم بعض نسائه وهو محرم (ج ١ ص ٣٧٥) کتاب مناسک الحج باب نکاح المحرم ١٢ مرتب

[5] عن عائشة أن رسول الله صلی الله علیه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہیثمی لکھتے ہیں: روی لها الطبرانی فی الأوسط أن النبی صلی الله علیه وسلم تزوج میمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ٤ ص ٢٦٨) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم ١٢ مرتب

[6] مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پچھلے حواشی میں ذکر کئے جاچکے ہیں۔

[7] دیکھئے فتح الباری (ج ٤ ص ٥٢) باب تزویج المحرم۔ و (ج ٩ ص ١٤٣) کتاب النکاح، باب نکاح المحرم قبیل باب نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نکاح المتعة ١٢ مرتب

[8] (ج ٣ ص ٢٦٣) رقم ٧٤ کتاب النکاح، باب المهر ولفظه: "تزوج رسول الله صلی الله علیه وسلم میمونة وهو محرم" ١٢ مرتب

[9] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حدیث أبی هریرة أخرجه الدارقطنی، وفی اسناده کامل ابو العلاء وفیه ضعف لکنه یعتضد بحدیثی ابن عباس وعائشة" فتح الباری (ج ٩ ص ١٤٣) باب نکاح المحرم ١٢ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں[1]، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے[2]۔

(۴) اصحابِ سیر و تواریخ کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشام[3]، محمد بن اسحٰقؒ اور ابن سعدؒ[4] وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بناء فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقاتِ[5] ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا[6]، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا[7]، لہٰذا عقدِ نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وله شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة" معارف السنن (ج ۶ ص۲۵۸ و ۲۵۹)

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "أن ابن مسعودؓ كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص۳۷۶) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب

[3] السيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء

[4] حوالہ بالا ۱۲ م

[5] چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمرة القضية ـــــ (ج ۸ ص۱۳۲) ترجمة ميمونة ـــــ آگے (ص۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

[6] (ج ۸ ص۱۳۲ و ص۱۳۳) ترجمة ميمونة ۱۲ م

[7] كما في معارف السنن (ج ۶ ص۲۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

[8] قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة" سيرة النبوية لابن هشام على هامش الروض الأنف للسهيلي (ج ۲ ص۲۵۵) عمرة القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہانتک کہ حضرت میمونہ رضؓ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاقد نہیں تھیں[1] اور عورتیں مجلسِ نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

(٦) یزید بن الاصم رضؓ حضرت میمونہ رضؓ کا نکاح حالتِ حلّت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباس رضؓ کے موافق بھی ہے، طبقات[2] میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں " أخبرنا یزید بن هارون عن عمرو بن میمون بن مهران قال : کتب عمر بن عبد العزیز إلی أبی أن سل یزید بن الأصم أحرامًا کان رسول الله صلی الله علیه وسلم حین تزوّج میمونة أم حلالاً؟ فدعاه أبی فأقرأه الکتاب فقال : خطبها وهو حلال وبنی بها وهو حلال، وأنا أسمع یزید یقول ذلك " اس میں یزید بن الاصم رضؓ نے خطبہ اور بناء کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلّت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلّت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بناء کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصم نے " نکحها وهو حلال[3] " کہا ہے اس میں " نکح " سے مراد بناء ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ " نکاح " کا لفظ بکثرت " جماع " کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے[4]۔

---

[1] أنظر معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٥) ١٢ م

[2] (ج ٨ ص ١٣٣) فی ترجمة میمونة ١٢ م

[3] صحیح مسلم (ج ١ ص ٤٥٣) باب تحریم نکاح المحرم وکراهة خطبته ١٢ م

[4] بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے " قال الأزهری : أصل النکاح فی کلام العرب الوطء، وقیل للتزوّج نکاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهری : النکاح الوطء وقد یکون العقد". لسان العرب (ج ٢ ص ٦٢٦) مادّة " نکح "

اب رہیں وہ روایات جن میں " تزوّج " کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ١ ص ٣٧٥) کتاب المناسك باب نکاح المحرم) میں یزید بن الاصم کی روایت میں " تزوّجها وهو حلال " کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ " معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرّف ہے کہ انہوں نے " نکاح " کو " تزوّج " سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ " تزوّج " سے بھی مجازاً وطی کے معنی مراد ہیں لأن التزوّج سبب الوطء " معارف السنن (ج ٦ ص ٣٥٨) ١٢ مرتّب

⑦ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقامِ سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے[1] اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہلِ مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے[2]، لہٰذا آپ نے یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرة القضاء کا واقعہ ہے اور مواقیتِ احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوئی[3]۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن مخرمہؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں "خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیة فی بضع عشرة مائة من أصحابه فلما کان بذی الحلیفة قلّد الهدی وأشعر وأحرم منها[4]" معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرة القضاء سے ایک سال پہلے غزوۂ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہلِ مدینہ کی میقات توقیتاً مقرر ہو ہی چکی تھی[5]۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے[6] اور حضرت یزید بن الاصمؓ

---

[1] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۲) ترجمۂ میمونہ ۱۲ م

[2] ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے "باب ماجاء من أیّ موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم" کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جاچکی ہے ۱۲ م

[3] "حکی الأثرم عن أحمد أنه سئل: فی أیّ سنةٍ وقّت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال: عام حج" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۰) باب مهلّ أهل الیمن ۱۲ م

[4] بخاری (ج ۲ ص ۵۹۸) کتاب المغازی، باب غزوة الحدیبیة ۱۲ م

[5] قال الشیخ البنوری: وقد اعترف الحافظ فی "الفتح" من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجة الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۰) ۱۲ م

[6] مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ ہوسکتی ہے کہ وہاں "تزوج" سے مراد بناء ہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بناء سے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔

ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے "تزوجها حلالاً وظهر أمر تزويجها وهو محرم ثم بنى بها وهو حلال"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاچکی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے:-

(۱) عن إبراهيم "أن ابن مسعودؓ كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم"۔

(۲) عن عطاء "أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرمان"۔

(۳) عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں "سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس به، هل هو إلا كالبيع؟"

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۶) کتاب مناسک الحج، آخر باب نكاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وذكره أيضاً ابن حزم عن معاذ بن جبل" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶)، أبواب العمرة، باب تزويج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عطاء سے مروی ہے: "قال تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم" عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۶) باب تزويج المحرم۔

میمون بن مہران سے مروی ہے "قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحله"

(۲) عامر شعبی سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"

(۳) عن مجاهد قال: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم"

(۴) ابو یزید مدنی سے مروی ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم"۔

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة رضي الله عنها"
رشید اشرف عفی عنہ

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی[1] میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخلِ میقات ہے، لہٰذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت "تزوّج میمونة وھو محرم" میں "ظھر أمر تزویجھا وھو محرم" کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کرلیں اور کہیں "تزوّج میمونة وھو محرم وظھر أمر تزویجھا وھو حلال" اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقعے کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے[2] کہ اس میں "محرم" سے مراد داخلِ حرم ہونا ہے جیسے "أنجد" کے معنی ہیں "دخل النجد" اور "أتھم" کے معنی ہیں "دخل التھامة" اسی طرح "أحرم" کے معنی "دخل الحرم" کے بھی ہو سکتے ہیں لہٰذا مطلب یہ ہوگا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخلِ حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راعی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے[3] ؎

قتلوا ابن عفّان الخلیفة محرمًا ودعا فلم أر مثله مقتولًا[4]

---

[1] (ج ۲ ص۷۵) کتاب النکاح، الرخصة فی نکاح المحرم ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ جلال الدین زیلعیؒ لکھتے ہیں "وقال ابن حبان: ولیس فی ھٰذہ الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وھم، لأنه أحفظ وأعلم من غیرہ، ولکن عندی أن معنی قوله "تزوّج وھو محرم" أی داخل فی الحرم، کما یقال: أنجد وأتھم إذا دخل نجدًا وتھامة" الخ نصب الرایة (ج۳ ص۱۷۲) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "الجواب الثانی تاویل حدیث ابن عباس علی انه تزوّجھا فی الحرم وھو حلال، ویقال لمن ھو فی الحرم: محرم، وإن کان حلالًا وھی لغة شائعة معروفة، ومنه البیت المشھور" قتلوا ابن عفان الخلیفة محرمًا" أی فی حرم المدینة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) کتاب النکاح، باب تحریم نکاح المحرم وکراھة خطبته ۱۲ مرتب

[4] ویروی "مخذولًا" أنظر "لسان العرب" (ج۱۲ ص۱۲۳) مادة "حرم" ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شعر میں "محرمًا" سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی[۱] اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں "محرم" سے مراد "داخلِ حرم" نہیں بلکہ "محقون الدم" ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں "محرمًا" کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصمعیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے[۲]، جس کی ابتدار ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں "محرم" کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصمعیؒ نے جواب دیا "لیس معنی هٰذا أنه أحرم بالحج، ولا أنه فی شهر حرام، ولا أنه فی الحرم" امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا "ویحك فما معناه؟" چونکہ کسائیؒ "محرمًا" کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصمعیؒ نے کہا "فما أراد عدی بن زید بقوله ؎

قتلوا کسریٰ بلیل محرمًا — فتولّٰی لم یمتع بکفن

"ای احرام لکسریٰ؟" اس پر ہارون رشید نے امام اصمعیؒ سے پوچھا "فما المعنیٰ؟" تو انہوں نے جواب دیا "کل من لم یأت شیئًا یوجب علیه عقوبة فهو محرم لا یحل منه شئ" اس پر ہارون رشید نے کہا "أنت لا تطاق"[۳]

واضح رہے کہ اصمعیؒ[۴] لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ صـ۳۵۲) میں لکھتے ہیں: "لم یثبت فی اللغة هٰذا المعنی فی هٰذه المادة، والقیاس بقولهم: أنجد و أتهم وأشأم وامثالها غیر صحیح فان اللغة لا تثبت بالقیاس، وإنما ثبت فی اللغة من معانیه: أحرم الرجل: دخل فی الشهر الحرام، کما فی "صحاح الجوهری" ۱۲ مرتب

[۲] یہ مکالمہ صاحب "تلقیح" نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحٰق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ صـ۱۷۱) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

[۳] پھر راعی کے شعر میں "محرم" کی جو تفسیر امام اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ صـ۳۵۳) ۱۲ مرتب

[۴] "والأصمعی هو: ابو سعید عبد الملك بن قریب البصری من ائمة الحدیث، کما هو من ائمة اللغة، روی له مسلم فی مقدمة صحیحه، وأبو داؤد فی أسنان الإبل، والترمذی فی حدیث أم زرع، بل له ذکر فی "صحیح البخاری" من کتاب الرقاق، کما ذکره الحافظ فی "التهذیب" فی ترجمة أبو عبید القاسم بن سلام" معارف السنن (ج ۶ صـ۳۵۳) ۱۲ مرتب

میں قولِ فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہٰذا "محرم" کے معنی "داخل حرم" نہیں ہوسکتے۔[1]

البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث باب قولی ہے لہٰذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہئے۔[2]

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلات محرِّم، لہٰذا محرِّم کو ترجیح ہونی چاہئے۔

تیسرے یہ کہ حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضا تساقطا، لہٰذا اب حضرت عثمانؓ کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس میں نہی عن نکاح المحرم مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرّم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، قولی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کو تو نکاح محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمانؓ کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

---

[1] امام ابن حبانؒ کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے "عن ابن عباسؓ قال: تزوّج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وھو محرم وبنیٰ بھا وھو حلال" (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب المغازی باب عمرۃ القضاء) اس روایت میں "محرم" اور "حلال" کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبانؒ کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۲)

علامہ نوویؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں "والرابع جواب جماعۃ من أصحابنا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان لہ أن یتزوّج فی حال الإحرام، وھو مما خص بہ دون الأمۃ، وھذا أصح الوجھین عند أصحابنا" شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (۱ ص ۴۵۳) کتاب النکاح باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ۔

علامہ عینیؒ اس کے جواب میں فرماتے ہیں "قلت: دعوی التخصیص تحتاج إلی دلیل" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۰) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں "والثالث أنہ تعارض القول والفعل، والصحیح أنہ حینئذٍ عند الأصولیین ترجیح القول، لأنہ یتعدی إلی الغیر والفعل قد یکون مقصوراً علیہ" شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلمؒ میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "لا ینکح المحرم ولا یُنکح ولا یخطب" یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خِطبہ کی بھی ممانعت ہے حالانکہ خِطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی "لا یخطب" کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ "لا ینکح المحرم ولا یُنکح" کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے کما ہو مذہب الحنفیۃ۔

جہاں تک مبیح اور محرّم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الاصمؓ کی روایت میں بھی "نکحہا وھو حلال" کو "بنیٰ بہا وھو حلال" یا "خطبہا وھو حلال" کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دی جا سکتی ہے، کما بیّنّا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساقط کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ "إذا تعارضا تساقطا" کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ پیچھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے[3]۔ لہٰذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساقط پر منتج ہو۔ ھٰذا آخر

---

[1] (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکراھۃ خطبتہ ۱۲ م

[3] چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"والذین رووا أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوجہا وھو محرم أھل علم، وأثبت أصحاب ابن عباس سعید بن جبیر وعطاء، وطاؤس ومجاھد وعکرمۃ وجابر بن زید، وھؤلاء کلھم أئمۃ فقہاء یحتج بروایاتھم وآرائھم والذین نقلوا عنھم فکذلک أیضاً، منھم عمرو بن دینار وأیوب السختیانی وعبد اللہ بن أبی نجیح، فھؤلاء أیضاً أئمۃ یقتدیٰ بروایاتھم۔

ثم قد روی عن عائشۃ أیضاً ما قد وافق ما روی عن ابن عباس، وروی ذلک عنہا من لا یطعن أحد فیہ أبو عوانۃ عن المغیرۃ عن أبی الضحیٰ عن مسروق، فکل ھؤلاء أئمۃ یحتج بروایاتھم، فما رووا من ذلک أولیٰ مما روی من لیس کمثلھم فی الضبط والثبت والفقہ والأمانۃ۔

وأما حدیث عثمان فإنما رواہ نبیہ بن وھب ولیس کعمرو بن دینار ولا کجابر بن زید ولا کمن روی ما یوافق ذلک عن مسروق عن عائشۃ، ولا لنبیہ أیضاً موضع فی العلم کموضع أحد ممن ذکرنا، فلا یجوز إذا کان کذلک أن یعارض بہ جمیع ما ذکرنا ممن روی بخلاف الذی روی ھو"۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۹۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتب عفی عنہ

ما أوردنا إيراده في هذا البحث[1] ـ فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ما جاء في أكل الصَّيد للمُحرِم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنصِّ قرآنی حرام ہے[2]، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکار میں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت[3] کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالاتفاق حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز وعدمِ جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہؒ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صِیدَ لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ، طاؤسؒ اور جابر بن زیدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صِیدَ لأجلہ أو لا[4]۔

---

[1] نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں:

حضرت عمرؓ کا اثر مؤطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحصین أن أبا غطفان بن طریف المرّی أخبره أن أباه طریفاً تزوّج امرأۃ وھو محرم، فردّ عمر بن الخطاب نکاحه" (ص۳۶۱) کتاب الحج، باب نکاح المحرم۔

حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں: "أیّما رجل تزوّج وھو محرم انتزعنا منه امرأته ولم نجز نکاحه۔ المطالب العالیہ بزوائد المسانید الثمانیہ (ج۱ ص۳۳۲) کتاب الحج، باب ما یجتنبه المحرم

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"لا حجّۃ للخصم فی آثار عمر وعلی فی التفریق، فإنه یمکن أن یکون من قبیل الزجر والتعزیر سدّاً للذرائع وصیانۃ لھم من الوقوع فی المحظور، فإنّه من حام حول الحمٰی یوشك ان یرا فعه۔ معارف السنن (ج۶ ص۳۱۱) ۱۲ مرتب

[2] یعنی یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَقْتُلُوا الصَّیْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ (سورۂ مائدہ آیت ۹۵ پ۷) اور اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّکُمْ وَلِلسَّیَّارَةِ ۚ وَحُرِّمَ عَلَیْکُمْ صَیْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورۂ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲ م

[3] الفرق بین الإشارۃ والدلالۃ أن الإشارۃ فی المحسوس والمشاھد، والدلالۃ فی الغائب الغیر المشاھد۔ کما یقوله صاحب "البحر الرائق" أنظر معارف السنن (ج۶ ص۳۱۱) ۱۲ مرتب

[4] حکی أبو عمر (ابن عبد البر) ھذا القول عن عمر بن الخطاب وأبی ھریرۃ والزبیر بن العوام وکعب الأحبار ومجاھد، وعطاء فی روایۃ، وسعید بن جبیر۔ عمدۃ القاری (ج۱۰ ص۱۶۴) باب جزاء الصید ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا ناجائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے[1]۔

سفیان ثوریؒ اور اسحٰق بن راہویہ کا استدلال " وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا " کے اطلاق سے ہے کہ اس میں " صید لأجله أولا " کی کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مرّ به بالأبواء أو بودّان، فأهدى له حمارًا وحشيًا فردّه عليه فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في وجهه من الكراهية فقال: إنه ليس بنا ردّ عليك ولكنا حرم"

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اوّل تو اسمیں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہوسکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے[2] اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرے اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا[3] تو ہوسکتا ہے کہ آپ نے سدًّا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

---

[1] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۶۳ و ص۲۶۶) ۱۲ مرتب

[2] اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے تو جب یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا "باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًا لم يقبل" بخاری (ج ۱ ص۲۴۶) ابواب العمرۃ موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص۲۶۶ و ص۳۶۶) ما لا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۳۷۹ باب تحريم الصيد المأكول البرّي ۱۲ م

[3] چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں " أهديت له من لحم حمار وحش " ایک میں " أهدى الصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجل حمار " ایک میں " عجز حمار وحش يقطر دمًا " اور ایک میں " شق حمار وحش " کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۷۹) باب تحريم الصيد المأكول البري۔

امام شافعی کتاب الام میں فرماتے ہیں " حديث مالك أن الصعب أهدى حمارًا: أثبت من حديث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذي: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب " لحم حمار وحش " وهو غير محفوظ " فتح الباری (ج ۴ ص۲۷) باب إذا أهدى للمحرم حمارًا وحشيًا حيًا لم يقبل.

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث باب سے ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: صید البر لکم حلال وأنتم حرم مالم تصیدوہ أو یُصد لکم"[1]۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے صعب بن جثامہ کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرما دیا۔

علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں: یحتمل أن یکون الصعب أحضر الحمار مذبوحاً ثم قطع منہ عضواً بحضرۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقدمہ لہ، فمن قال: "أهدی حماراً" أراد بتمامہ مذبوحاً لا حیاً، ومن قال "لحم حمار" أراد ما قدمہ للنبی صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ویحتمل أن یکون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضہ مجازاً، قال: ویحتمل أنہ أهداہ لہ حیاً، فلما ردّہ علیہ ذکاہ وأتاہ بعضو منہ ظاناً أنہ إنما ردّہ علیہ لمعنی یختص بجملتہ فأعلمہ بامتناعہ أن حکم الجزء من الصید حکم الکل، قال: والجمع مهما أمکن أولی من توهیم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۳۲) باب إذا أهدی للمحرم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب واضح ہے یعنی پہلے تو آپؐ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپؐ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کاٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپؐ نے سداً للذرائع[2] منع فرمادیا۔ (کما أجاب بہ الشیخ البنوری فی المعارف۔ ج ۶ ص ۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالۃً صعب بن جثامہؓ کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمادیا (کما أجاب بہ الشیخ السہارنفوری فی بذل المجهود۔ ج ۹ ص ۱۱، باب لحم الصید للمحرم۔ طبع دار الکتب العلمیہ بیروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپؐ نے یہ گوشت صعب بن جثامہؓ کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کیا ہے "أن الصعب أهدی للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عجز حمار وحش وهو بالجحفة فأکل منہ وأکل القوم۔ قال البیهقی: إن کان هذا محفوظاً فلعلہ ردّ الحی وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۳۲) باب إذا أهدی للمحرم الخ

اب اگر امام بیہقیؒ کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جثامہؓ کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہوگا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمالیا کہ اس میں آپؐ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقیؒ والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے یہ گوشت رد فرمادیا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بارے میں حافظ فرماتے ہیں: "وفی هذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۳۲) ۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپؐ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو رد فرمادیا لعدم جوازہ للمحرم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپؐ نے اس کو بھی اس شبہ کی بنا پر رد فرمادیا کہ کسی دوسرے محرم نے عملاً یا اشارۃً یا دلالۃً اس شکار میں حضرت صعبؓ کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپؐ نے اس کو قبول فرمالیا اور تناول فرمایا کما فی روایۃ البیهقی۔ واللہ سبحانہ وتعالی أعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی عفا اللہ عنہ

[2] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلۃ سد الذرائع من أهم مسائل أصول الفقہ الحنفیۃ والشافعیۃ لم یذکروها، وإنما یذکرها المالکیۃ۔ وتعنّت بها ابن تیمیۃ فی کتبہ کثیراً وحقیقتہ أن لا یکون الحکم منهیاً عنہ فی الشریعۃ، وإنما نهی لئلا یتوسل بہ إلی المنهی عنہ، مثل نهی الفاروق وابن مسعود عن التیمم للجنب لکیلا یکون مؤدیاً إلی التیمم عند أدنی البرد ۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هذا)

[1] الحدیث أخرجہ أبو داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) باب لحم الصید للمحرم، والنسائی (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتلہ الحلال ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے "أنہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی إذا کان ببعض طریق مکّۃ تخلف مع أصحاب لہ محرمین وھو غیر محرم، فرأی حمارًا وحشیاً، فاستوی علی فرسہ، فسأل أصحابہ أن یناولوہ سوطہ، فأبوا، فسألھم رمحہ، فأبوا علیہ، فأخذ فشدّ علی الحمار فقتلہ، فأکل منہ بعض أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بعضھم، فأدرکوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلک، فقال: إنما ھی طعمۃ أطعمکموھا اللہ"[1] اسی حدیث کے بعض طرق میں یہ تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابۂ کرام رض سے پوچھا "أشرتم أو أعنتم أو أصدتم"[2] جب صحابۂ کرام رض نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپ نے دوسرے صحابۂ کرام رض سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہ رض سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری[3]

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب العمرۃ، باب إذا صاد الحلال فأھدی للمحرم الصید أکلہ۔ وباب إذا رأی المحرمون صیداً فضحکوا ففطن الحلال۔ وباب لا یعین المحرم الحلال فی قتل الصید۔ وباب لا یشیر المحرم إلی الصید لکی یصطادہ الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) کتاب الھبۃ، باب من استوھب من أصحابہ شیئاً و (ج ۱ ص ۴۰۷) کتاب الجہاد، باب اسم الفرس والحمار و (ج ۱ ص ۴۰۵) کتاب الجہاد، باب ما قیل فی الرماح و (ج ۲ ص ۸۱۳) کتاب الأطعمۃ، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲۵) کتاب الذبائح والصید والتسمیۃ، باب ما جاء فی التصید، وباب التصید علی الجبال ۔ وأخرجہ المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۷۹ إلی ۳۸۱) باب تحریم الصید المأکول البری ۔ ومالک فی المؤطا (ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما یجوز للمحرم أکلہ من الصید و ابوداود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۶) باب تحریم الصید للمحرم ۔ والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۳) ما یجوز للمحرم أکلہ من الصید ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] کما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۸۱ باب تحریم الصید المأکول البری) فی روایۃ شعبۃ ۔ قال شعبۃ: ولا أدری قال: أعنتم أو (قال) أصدتم ۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں "ھل منکم أحد أمرہ أو أشار إلیہ بشئ قالوا: لا" اور ایک روایت میں "ھل أشار إلیہ إنسان منکم أو أمرہ بشئ قالوا: لا یا رسول اللہ" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۸۱) ۔ اور بخاری کی ایک روایت میں "أمنکم أحد أمرہ أن یحمل علیھا أو أشار إلیھا قالوا: لا" کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۲۴۶، باب لا یشیر المحرم إلی الصید لکی یصطادہ الحلال) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۴۹ و ص ۳۵۰) کتاب الھبۃ، باب من استوھب من أصحابہ شیئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں "کنتُ یومًا جالسًا مع رجال من أصحاب النبي صلی اللہ علیہ وسلم فی منزل فی طریق مکۃ ورسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غیر محرم، فأبصروا حمارًا وحشیًا وأنا مشغول أخصف نعلی فلم یؤذنونی به وأحبّوا لو أنی أبصرته، فالتفتُ فأبصرتهُ فقمتُ إلی الفرس فأسرجته ثم رکبت ونسیت السوط والرمح، فقلت لهم ناولونی السوط والرمح، فقالوا: لا واللہ لا نعینك علیه بشئ، فغضبتُ فنزلتُ فأخذتهما ثم رکبتُ فشددتُ علی الحمار فعقرته، ثم جئتُ به وقد مات فوقعوا فیه یأکلونهٗ ثم إنهم شکّوا فی أکلهم إیاه وهم حرم، فرحنا وخبأتُ (أی أخفیت) العضد معی، فأدرکنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معکم منه شئ فقلتُ: نعم فناولته العضد، فأکلها حتی نفدها وهو محرم"

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو قتادہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمارِ وحشی شکار کیا[1]۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث حضرت جابرؓ کی حدیث کے مقابلہ میں سندًا اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث میں مطلب[2] متکلم فیہ ہے، ابو زرعہؒ، ابن حبانؒ اور امام دار قطنیؒ نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے[3] لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں "کثیر الحدیث

[1] صحیح بخاریؒ کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں" فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلی بعض فنظرتُ فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدی للمحرم الصید أکله) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں" فبینما أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحك بعضهم إلیّ إذ نظرت فإذا أنا بحمار وحش فحملت علیه" (ج ۱ ص ۳۸۰، باب تحریم الصید المأکول البرّی)

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "فکان الضحك لأجل أنهم محرمون، وکأنهم أرادوا أن یفطن له أبو قتادة لیصطاده، فکان هو اصطاده لأجلهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

[2] (هو) ابن عبد اللہ بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبید بن عمر بن مخزوم المخزومی، وقیل بإسقاط المطلب فی نسبه، وقیل بإنهما اثنان۔ تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸) ۱۲ م

[3] تهذیب التهذیب (ج ۱۰ ص ۱۷۸ و ص ۱۷۹) ۱۲ م

دلیس یحتج بحدیثہ[1] " اور حافظؒ فرماتے ہیں " صدوق کثیر التدلیس والإرسال[2] " اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں " لم یسمع من جابر[3] " خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں " المطلب لا نعرف لہ سماعًا عن جابر " مختصر یہ کہ اوّل تو ان کی توثیق وتضعیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے[5]۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابرؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں " صَیدُ البرّ لکم حلال ما لم تصیدوه أو یُصاد لکم[6] " اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ " أوْ " بمعنی " إلّا " ہوگا اور اس کے بعد " أن " مقدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی " ما لم تصیدوه إلّا أن یصاد لکم[7] "

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۴ ص۱۲۹، رقم ۸۵۹۳) ۔ اور حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص۱۷۸) میں نقل کرتے ہیں " وقال ابن سعد: کان کثیر الحدیث ولیس یحتج بحدیثه لأنه یرسل کثیرًا ولیس له لقی وعامة أصحابه یدلسون " ۱۲ مرتب

[2] تقریب التہذیب (ج ۲ ص۲۵۴، رقم ۱۱۷۰) ۱۲ مرتب

[3] حافظؒ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص۱۷۹) میں نقل کرتے ہیں " قال ابن أبی حاتم فی المراسیل عن أبیه: لم یسمع من جابر ولا من زید بن ثابت ولا من عمران بن حصین ولم یدرك أحدًا من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن فی طبقته " ۱۲ مرتب۔

[4] کما فی الباب ۱۲ م

[5] امام شافعیؒ حضرت جابرؓ کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " هذا أحسن حدیث روی فی هذا الباب وأقیس " کذا نقل الترمذی فی الباب۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شیخنا: والأحسن حدیث أبی قتادة وهو حدیث الصحیحین أقول: وقد علمتَ حال إسناده وما فیه من المغامز فکیف یکون أحسن؟ والله أعلم " معارف السنن (ج ۶ ص۳۶۳) ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۵۶) کتاب المناسك، باب لحم الصید للمحرم ۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص۲۵) إذا أشار المحرم إلی الصید فقتله الحلال ۱۲ م

[7] چنانچہ صاحب بذل المجہود فرماتے ہیں: " وهذا یؤید الحنفیة فلفظة " أو " الواقعة ههنا بمعنی " إلا أن " استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله " ما لم تصیدوه " بمعنی الاستثناء، فکأنه قال: لحم الصید لکم فی الإحرام حلال إلا أن تصیدوه إلا أن یصاد لکم " فیکون الاستثناء الثانی من مفهوم الاستثناء الأول "۔ بذل المجہود فی حل أبی داؤد (ج ۹ ص۹۳) باب لحم الصید للمحرم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر "أَوْ يُصَدْ لكم" ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سدِّ ذرائع کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہؓ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہی تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ "أَوْ يُصَدْ لكُمْ" کے معنی یہ ہیں کہ "أَوْ يُصَدْ بإعانتكم أو إشارتكم أو دلالتكم"[1]۔ واللہ أعلم

قولہ: مع أصحاب له محرمين وهو غير محرم" شراح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابو قتادہؓ داخلِ میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد أشكل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[2]۔ سب سے بہتر جواب طحاوی[3] حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے[4]، وہ فرماتے ہیں "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حل الخ"

---

[1] والجواب الخامس: "أن اللام (في يصد لكم) ليس في معنى "لأجلكم" بل هي للتوكيل كما في قوله: بعت له ثوباً، واشتريتُ له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يتوجّه في الحل على الوجه الأول" معارف السنن ج٦ ص٣٦٢) ۱۲ م

[2] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال القشيري في الجواب عن عدم إحرام أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مريداً للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، وزعم المنذري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقال إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن مخرجهم لم يكن واحداً" عمدة القاري (ج۱۰ ص۱۶۱) باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

[3] (ج۱ ص۳۳۰) باب الصيد يذبحه الحلال في الحل هل للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلتُ: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه۔ عمدة (ج۱۰ ص۱۶۶)
اور علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل في حل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج٦ ص٣٦٣) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

باب ماجاء فی صید البحر للمحرم

خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حج أو عمرة فاستقبلنا رجل[1]

من جراد، فجعلنا نضربه بسياطنا و عصينا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: كلوه فإنه من صيد البحر، سمندری شکار محرم کے لئے بنص قرآنی جائز ہے[2]، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابو سعید اصطخریؒ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے[3]۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے[4]۔ ان کا استدلال موطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لتمرة خير من جرادة[5]"، نیز موطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أطعم

---

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد (ج ۱ ص۲۵۶) باب الجراد للمحرم، وابن ماجه في سننه (ص۲۳۲) أبواب الصيد، باب صيد الحيتان والجراد ۱۲ م

[2] أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ۔ (سورۂ مائدہ آیت ۹۶ پ ۷) ۱۲ م

[3] ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الاحبار اور عروہ بن زبیر کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔ امام احمدؒ سے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک یہ کہ اس کا شمار صید البر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸) باب الفدیہ وجزاء الصید، الفصل الخامس ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲ م

[5] موطا امام مالک (ص۳۴۳) فدية من أصاب شيئاً من الجراد وهو محرم ــ پوری روایت اس طرح ہے "عن يحيى بن سعيد أن رجلا جاء إلى عمر بن الخطاب سأله عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال حتى نحكم فقال كعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدراهم، لتمرة خير من جرادة"۔ بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قبضة من طعام"[1] کے الفاظ آئے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی "فیها (فی الجرادة) قبضة من طعام" کی روایت نقل کی ہے۔ ذکره الحافظ فی التلخیص[2]

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابو المہزّم[3] یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر میں سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کرلیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هٰذا) [1] مؤطا امام مالک (ص۳۴۸) فدية من أصاب شيئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے "عن زيد بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمير المؤمنين إني أصبت جرادات بسوطي وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضة من طعام" ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں "وأما (أثر) ابن عباس فرواه الشافعي والبيهقي من طريق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباس فسأله رجل عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال ابن عباس: فيها قبضة من طعام، ورواه سعيد بن منصور من هٰذا الوجه وسنده صحيح"

مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے "عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم يصيب الجرادة، فقال: تمرة خير من جرادة (ج ۴ ص۷) في المحرم يقتل الجرادة

مصنف عبد الرزاق میں حضرت ابن عباس کا یہ اثر بھی منقول ہے "أدنى ما يصيبه المحرم الجراد، وليس فيما دونها جزاء، وفيها تمرة" (ج ۴ ص۴۱۱، رقم ۸۲۵۰) باب الهر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لا کما نقله ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کرلیا ہو

حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالے سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبد اللہ بارقی کہتے ہیں "کان ابن عمر یقول: في الجراد قبضة من طعام" اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابو سلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں "أنه حكم في الجراد بتمرة" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] ابو المهزّم بتشديد الزاء المكسورة، التميمي، البصري، اسمه يزيد، وقيل: عبد الرحمٰن بن سفيان، متروك، من الثالثة (الطبقة الوسطى من التابعين) —— تقريب التهذيب (ج ۲ ص۴۴۴، رقم ۱۵۰)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعّفوه، وهو بكنيته أشهر، روى عن شعبة ثم تركه، روى عنه حسين المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعفه ابن معين، وقال النسائي متروك، قال ابن عدي: ما يرويه غير محفوظ، وقال مسلم: سمعتُ شعبة يقول: رأيت أبا المهزّم ولو يعطى درهماً لوضع حديثاً وقال أيضاً سمعتُ شعبة يقول: كان أبو المهزّم مطروحاً في مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لحدثه سبعين حديثاً —— هٰذا ملخص ما في ميزان الاعتدال (ج ۴ ص۴۲۱، رقم ۹۷۰۱) ۱۲ مرتب

کی وجہ سے ضعیف ہے، جو متروک ہے لہٰذا اس سے استدلال درست نہیں۔

نیز اگر اس روایت کو درست بھی تسلیم کیا جائے تب بھی آپؐ کے فرمان "فإنه من صيد البحر" کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ صید البحر کے مشابہ ہے من حيث يحل ميتته ولا يحتاج إلى الذبح، قاله علي القاري[1]۔

واضح رہے کہ حدیثِ باب میں لفظِ "رِجْل" بکسر الراء وسکون الجیم ہے، وهو من الجراد كالجماعة الكثيرة من الناس[2]۔ والله أعلم

باب ما جاء في الضبع يصيبها المحرم

"عن[3] ابن أبي عمار قال: قلتُ لجابر: الضبع، أصيدٌ هي؟ قال: نعم، قال: قلت: آكلها؟ قال: نعم، قال: قلت: أقاله رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: نعم" ضبع ایک درندہ ہے جسے فارسی میں "کفتار" اور اردو میں "ہنڈار" یا "بجو" کہتے ہیں، حنفیہ کے نزدیک اگر وہ یا اور کوئی درندہ از خود حملہ آور ہوا اور اُسے محرم قتل کردے تو کوئی جزا واجب نہیں اور اگر محرم اُسے ابتداءً قتل کرے تو جزا ہے[4] جو زیادہ سے زیادہ

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "قال العلماء: إنما عدّه من صيد البحر لأنه يشبه صيد البحر من حيث ميتته ولما قيل من أن الجراد يتولد من الحيتان كالديدان، ولا يجوز للمحرم قتل الجراد، ولزمه بقتله قيمته اهـ ولا يصح التفريع كما لا يخفى على الثاني

البتہ ملا علی قاری ہی نے ترمذی کی روایتِ باب کے صحیح ہونے کی تقدیر پر روایات میں تطبیق کی صورت بھی بیان کی ہے، فرماتے ہیں: أقول: لو صح حديث أبي داود والترمذي المذكور سابقاً كان ينبغي أن يجمع بين الأحاديث بأن الجراد على نوعين بحري وبري، فيعمل في كل منهما بحكمه

مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (ج ٥ ص ٣٨٩) باب المحرم يجتنب الصيد، الفصل الثاني ۱۲ مرتب

[2] كما في مجمع البحار (ج ٢ ص ٢٩٥) ۱۲ م

[3] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة غير الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في سنن ترمذي (ج ٣ ص ٢٠٧، رقم ٨٥١) أقول: أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص ١٩٨، كتاب الصيد والذبائح، الضبع) وابن ماجه في سننه (ص ٢٣٣، أبواب الصيد، باب الضبع) بتغيير يسير في اللفظ ۱۲ مرتب

[4] البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک محرم کے لئے درندہ کو ابتداءً قتل کرنا بھی جائز ہے اور قتل کرنے کی صورت میں اس پر کوئی جزا نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ٢ ص ١٩٧) فصل وأما بيان أنواعه ۱۲ مرتب

ایک بکری ہوگی[1]۔ حدیثِ باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبع کی حلّت و حُرمت | حدیثِ باب میں "قلتُ: آکلها؟ قال: نعم" سے ضبع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو "کتاب الأطعمہ" کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں "کل ذی ناب من السباع" کو حرام قرار دیا گیا ہے[2]، اس کلیہ میں ضبع بھی داخل ہے[3]

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص۳۷۰) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[2] چند روایات درج ذیل ہیں:

(۱) عن أبی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: کل ذی ناب من السباع فأکله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن کل ذی ناب من السباع وعن کل ذی مخلب من الطیر۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ ص۱۴۷) کتاب الصید والذبائح، باب تحریم أکل کل ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الولید قال: غزوتُ مع رسول الله صلی الله علیه وسلم خیبر فأتت الیهود، فشکوا أن الناس قد أسرعوا إلی حظائرهم، فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: ألا لا یحل أموال المعاهدین إلا بحقها، وحرام علیکم الحمر الأهلیة وخیلها وبغالها وکل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر"

سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۱۳۵) کتاب الاطعمة باب ماجاء فی أکل السباع۔

(۴) عن أبی ثعلبة أن رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن اکل کل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۲۸) کتاب الذبائح والصید والتسمیة، باب اکل کل ذی ناب من السباع وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۶) کتاب الصید والذبائح، باب تحریم أکل کل ذی ناب من السباع۔ وسنن أبی داؤد (ج ۲ ص۵۳۲) کتاب الأطعمة، باب ماجاء فی أکل السباع۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص۱۹۸) کتاب الصید والذبائح باب تحریم أکل السباع۔ وسنن ترمذی (ج ۱ ص۱۷۶) أبواب الصید، باب فی کراهیة کل ذی ناب وذی مخلب وسنن ابن ماجة (ص۲۳۲) أبواب الصید، باب أکل کل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ صـــ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزیمہ بن جزءؓ کی مرفوع حدیث ہے "أو یأکل الضبع أحدٌ[۱]" یہ حدیث اگرچہ عبدالکریم[۲] بن ابی المخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن "تحریم کل ذی ناب" والی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداءؓ فرماتے ہیں: "نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذى نهبة وعن كل ذى مجثمة وعن كل ذى ناب من السباع" رواه أحمد والبزار باختصار والطبرانى فى الكبير، و قال البزار: أسناده حسن۔

(۶) عن أبى أمامة قال: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزوة غزاها، فأمر منادياً، فنادى إن الجنة لا تحل لعاص، ألا وان الحمر الأهلية حرام وكل ذى ناب أو قال كل ذى ظفر، وفى رواية: وكل سبع ذى ظفر أو ناب. رواه الطبرانى فى الكبير فى حديث طويل تقدم فى الجنائز وفيه ليث بن أبى سليم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقية رجاله ثقات۔

مؤخرالذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۹-۴۰) کتاب الصید والذبائح، باب فى كل ذى ناب أو ظفر وما نهى عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۳] اس بات کی تائید مصنف عبدالرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے "عبدالرزاق عن الثورى عن سهيل بن أبى صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فان قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومى لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلىّ، فقلتُ لسفيان: فأين ما جاء عن ابن عمر وعلى وغيرها؟ فقال: أليس قد نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن أكل ذى ناب من السباع، فتركها أحب إلىّ قال: وبه يأخذ عبدالرزاق" (ج ۴ ص۵۱۳، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسک، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے "عن حبان بن جزء عن أخيه خزيمة بن جزء قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألته عن أكل الذئب، فقال ويأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء فى أكل الضبع ـ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے "عن خزيمة بن جزء قال: قلتُ يارسول الله! ما تقول فى الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟" (ص۲۳۳) ابواب الصيد باب الضبع ۱۲ مرتب

[۲] عبدالكريم بن أبى المخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصرى، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف الخ" تقريب التهذيب (ج ۱ ص۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص۱۹۹) باب النهى عن البول قائماً کے تحت کلام گذرچکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۴۱، رقم ۱۵۴۲) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص۳۷۶ تا ص۳۷۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں[1]۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ یحیی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کرکے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازمؒ کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہرکیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے[2]۔

دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد[3] میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ "عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبع، فقال: ھو صید، ویجعل فیہ کبش إذا صادہ المحرم"

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے[4]۔ اور اس بنا پر لساماً اکل والا حصہ بڑھا دیا۔

---

[1] اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں "ضبع" کی صراحۃً ممانعت موجود ہے "نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبع وعن الکلب وکسب الحجام ومھر البغی (الدودۃ) کنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشۃ، الضب ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۵۳۳) کتاب الأطعمۃ، باب فی أکل الضبع ۱۲ م

[4] علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: "والصید: ما جمع ثلاثۃ أشیاء وھو أن یکون مباحاً أکلہ، لا مالک لہ، ممتنعاً المغنی (ج ۳ ص ۵۰۰) باب الفدیۃ وجزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہوا کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں "ضبع" کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحۃً ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ "صید" کیوجہ سے ضبع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے ؎

صید الملوک أرانب وثعالب وإذا رکبت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۷۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

نیز حافظ ماردینیؒ فرماتے ہیں کہ عبدالرحمٰن[1] بن ابی عمار نقلِ حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقات[2] کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیثِ باب ستر انہی سے مروی ہے اور "کل ذی ناب من السباع" والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ أعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکّة

عن[3] ابن عمر قال : اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفخ[4] "

یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، کما صرح به الترمذی[5] لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کرلیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل[6] ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیثِ ضعیف بھی مقبول

---

[1] عبد الرحمٰن بن عبد اللہ بن أبی عمار لکنه ما علمت به بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ٢ ص٥٩٩، رقم ٤٨١٧) ١٢ م

[2] قال الحافظ علاء الدین الترکمانی فی "الجوهر النقی" (٢ - ٢٢٥) : حدیث النهی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشهور مروی عن عدة طرق، فلا تعارض به حدیث "الضبع صید" لأنه انفرد به عبد الرحمٰن بن أبی عمار، ولیس هو بمشهور بنقل العلم، ولا ممن یحتج به إذا خالفه من هو أثبت منه، کذا قال صاحب التمهید" معارف السنن (ج ٦ ص٢٤٢) ١٢ مرتب

[3] لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی ۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی ۔ سنن ترمذی (ج ٣ ص٢٠٨) رقم ٨٥٢) ١٢ م

[4] هی موضع بمکة، وقیل : واد دفن به عبد اللہ بن عمر، وهو أیضاً ما أقطعه النبی صلی اللہ علیه وسلم عظیم بن الحارث ۔ مجمع بحار الانوار (ج ٤ ص١٠١) ١٢ م

[5] چنانچہ وہ فرماتے ہیں : وعبد الرحمٰن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفه أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرهما ولا نعرف هذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثه ۔ ١٢ م

[6] تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیثِ ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ١ ص٨٥ و ٨٦) میں "احادیث کی تصحیح وتضعیف کے اصول وقواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جاچکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الکاملة" للعلامة اللکنویؒ (ص٥١ و ٥٢) نیز دیکھئے "التعلیقات الحافلة علی الأجوبة الفاضلة" للشیخ عبد الفتاح أبو غدة (ص٢٢٨ تا ص٢٣٨) ١٢ مرتب

ہوتی ہے[۱] ۔لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیثِ ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے

علامہ سیوطیؒ نے "تدریب الراوی" میں اور حافظ سخاویؒ نے "القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع" میں حافظ ابن حجرؒ سے نقل کیا ہے کہ حدیثِ ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے ۔

(۱) اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من انفرد من الکذابین والمتہمین بالکذب ومن فحش غلطہ ۔

(۲) اس کا مضمون شریعت کے اصولِ ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یخترع بحیث لایکون لہ أصل أصلاً

(۳) أن لایُعتقد عند العمل بہ ثبوتہ ، بل یعتقد الاحتیاط لئلا ینسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم مالم یقلہ ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب " الاجوبۃ الفاضلۃ " میں موجود ہے[۲] ۔

باب ماجاء فی کراھیۃ رفع الیدین عند رُؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبداللہ : أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت ؟ فقال : حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ[۳] " بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا متوارد

---

[۱] لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیثِ باب پر ہوتا ، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلۃ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی ایک اور روایت سے ثابت ہوجاتا ہے " عن نافع قال ، کان ابن عمر إذا دخل أدنی الحرم امسک عن التلبیۃ ، ثم یبیت بذی طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک " ۔ امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے " باب الاغتسال عند دخول مکۃ " دیکھئے (ج ۱ ص۲۱۲) کتاب المناسک ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے (ص۳۶ تا ص۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

[۳] ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی " فکنا نفعلہ " (بغیر ہمزۃ الاستفہام) جامع الاصول (ج ۳ ص۱۶۱ ، رقم ۱۴۲۳ ، الباب الحادی عشر فی دخول مکۃ والنزول بہا) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ صـ پر

آثار وروایات سے ثابت ہے[۱]، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرکِ حاکم وغیرہ میں مروی ہے" ان عمر کان اذا نظر الی البیت قال: اللّٰھم أنتَ السّلام ومنك السّلام فحیّنا ربّنا بالسّلام" ذکرہ الحافظ فی التلخیص[۲] وسکت علیہ، چنانچہ اس موقعہ پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ یہ دعا رفعِ یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے تو فرمایا ہے کہ" ولست أکرہ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ولا استحبّہ ولکنہ عندی حسن[۳]"
خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں،
امام طحاوی نے ترکِ رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث[۴] سے استدلال کیا ہے

(حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۵) کے متن میں " أفکنا نفعلہ" (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں" أفکنا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار" سنن ترمذی کے حاشیہ" نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص۱۳۵، حاشیہ ۶) میں لکھا ہے" قولہ: فکنا نفعلہ: الھمزۃ للإنکار"۔ ملا علی قاری نے بھی" أفکنا نفعلہ" کے الفاظ نقل کئے ہیں. مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص۳۱۸) باب دخول مکّۃ والطواف، الفصل الثانی۔ بہر حال اگر روایت ہمزۂ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔
نسائیؒ اور ابو داؤدؒ کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں" سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت أیرفع یدیہ؟ قال: ماکنت أظن أن أحداً یفعل ھذا إلا الیھود، حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم نکن نفعلہ" (ج ۲ ص۳۲) کتاب مناسك الحج ترك رفع الیدین عند رؤیۃ البیت) اور ابو داؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: "سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل یری البیت یرفع یدیہ؟ فقال: ماکنت أری أحداً یفعل ھذا إلا الیھود قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یکن یفعلہ" (ج ۱ ص۲۵۵، کتاب المناسك، باب فی رفع الید إذا رأی البیت) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا) [۱] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۲۴۲ و ۲۴۳)، باب دخول مکۃ وبقیۃ أعمال الحج إلی آخرھا) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳۸، باب ما یقول إذا نظر إلی البیت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۳۲ و ۳۳، الدعاء عند رؤیۃ البیت) ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ م

[۳] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۳۴۶) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں" لیس فی رفع الیدین عند رؤیۃ البیت شئ فلا أکرھہ ولا أستحبّہ" تلخیص (ج ۲ ص۲۴۲) باب دخول مکۃ الخ ۱۲ مرتب

[۴] یعنی" عن جابر بن عبد اللہ أنہ سئل عن رفع الأیدی عند البیت فقال: ذاك شئ یفعلہ الیھود، قد حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فلم یفعل ذلك"۔ طحاوی (ج ۱ ص۳۳۳) باب رفع الیدین عند رؤیۃ البیت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے[1]۔

لیکن صاحبِ فنیۃ الناسک نے متعدد محققینِ حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمام[2] اور ملا علی قاری[3] کا بھی نام لیا ہے۔

قائلینِ استحباب مسندِ شافعی میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں " ترفع الأیدی فی الصلاۃ، وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ[4] " البتہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں[5]۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسلاً روایت کیا ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان إذا رأی البیت رفع یدیہ وقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً وتکریماً وتعظیماً ومھابۃ، وزد من شرفہ وکرمہ ممن حجہ واعتمرہ تشریفاً وتکریماً وتعظیماً وبرّاً[6] "۔ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل[7] بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہِ راست

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۳۳۲) ۱۲ م

[2] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۷) باب الإحرام ۱۲ م

[3] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مکۃ والطواف۔ الفصل الثانی ۱۲ م

[4] دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عابد السندی (ص ۳۳۹، رقم ۸۶۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکۃ إلی فراغہم من مناسکہم ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے:

" أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حُدِّثتُ عن مِقْسَم مولی عبداللہ بن الحارث عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أنہ قال: "ترفع الأیدی فی الصلاۃ وإذا رأی البیت، وعلی الصفا والمروۃ، وعشیۃ عرفۃ، وبجمع، وعند الجمرتین وعلی المیّت" ۱۲ مرتب

[5] حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصلہ من خراسان أو الکوفۃ صدوق یہم، رُمی بالإرجاء، وکان فقیہاً من کبار التاسعۃ "۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۶، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارحین ومعدلین کے اقوال کے لئے دیکھئے "میزان الاعتدال فی نقد الرجال" (ج ۲ ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

[6] مسند الامام الشافعی (ص ۳۳۹، رقم ۸۶۴) ۱۲ م

[7] المعضل ھو: ما سقط من اسنادہ اثنان فأکثر علی التوالی۔ تیسیر مصطلح الحدیث للدکتور محمود الطحان (ص ۷۵) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبارِ مکہ"[1] میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حُدِّثت عن مکحول أنہ قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأی البیت رفع یدیہ فقال: اللّٰھم زد ھٰذا البیت تشریفاً الخ" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا[2]۔

انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحبِ غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابلِ استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب[3] کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم علی النافی"[4] واللہ اعلم

باب ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ما سواھما

عن أبی الطفیل[5] قال: کنا مع ابن عباس ومعاویۃ لا یمر برکن إلا استلمہ فقال لہ ابن عباس: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن یستلم إلا الحجر الأسود[6] والرکن الیمانی[7]۔ حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجرِ اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

---

[1] اخبار مکۃ (ج ۱ ص ۲۷۹) ما یقال عند النظر إلی الکعبۃ ۱۲ مرتب

[2] ایک ابن جریجؒ اور مکحولؒ کے درمیان، دوسرا مکحولؒ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

[3] یعنی "سئل جابر بن عبد اللہ: أیرفع الرجل یدیہ إذا رأی البیت؟ فقال حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ" ۱۲ م

[4] ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبتِ رفع ہیں، لیکن بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو راجح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولی الجمع بینھما بأن یحمل الاثبات علی أول رؤیۃ والنفی علی کل مرۃ" مرقاۃ شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۱۱) باب دخول مکۃ والطواف ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۱۸) باب من لم یستلم إلا الرکنین الیمانیین۔ ومسلم ج ۱ ص ۴۱۲) باب استحباب استلام الرکنین الیمانیین فی الطواف دون الرکنین الآخرین ۱۲ م

[6] وھو الذی فی رکن الکعبۃ القریب بباب البیت من جانب الشرق ویقال لہ الرکن الأسود، ارتفاعہ من الأرض ذراعان وثلثا ذراع، وقال الأزھری: ارتفاعہ من الارض ثلاثۃ أذرع إلا الاسبع أصابع۔ عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذکر فی الحجر الاسود ۱۲ مرتب

[7] حجرِ اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کرکے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے[1]۔ لیکن رکنِ یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقعہ مل جائے فبہا، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں[2]۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکنِ یمانی کی تقبیل ثابت نہیں[3]۔ البتہ امام ازرقیؒ نے "اخبارِ مکہ[4]" میں ایک روایت حضرت مجاہد سے مرسلاً نقل کی ہے کہ "کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہٗ علیہ" غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمد سے رکنِ یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے[5]۔

نیز امام ازرقی نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکنِ یمانی کے استلام

---

[1] جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وھو قول ابن عمر وابن عبّاس وأبي ھریرۃ وأبي سعید وجابر وعطاء بن أبي رباح وابن أبي ملیکۃ وعکرمۃ بن خالد وسعید بن جبیر ومجاھد وعمرو بن دینار۔

البتہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقعہ نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۴۰و۲۴۱) باب ما ذکر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامہ فلا یشیر إلیہ إلا روایۃ عن محمد، کذا في شرح اللباب۔ دیکھئے منحۃ الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[3] البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص۳۳۶ و ص۳۳۸) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخد علیہ ۱۲ م

[5] چنانچہ صاحبِ البحر الرائق فرماتے ہیں: "وأما الیمانی فیستحبّ ان یستلمہ ولا یقبلہ، وعند محمد ھو سنّۃ، وتقبیلہ مثل الحجر الأسود" (ج ۲ ص۳۳۰) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے "ثنا محمد بن مخلد نا الرمادي نا یحیی بن أبي بکیر أنا إسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ھرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ" (ج ۲ ص۲۹۰) باب المواقیت رقم ۲۴۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص۳۳۰) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے[۱]۔ مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے "علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یمر بھما وإن علی الأسود ما لا یحصی" رواہ الأزرقی[۲]، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔

فائدہ: "اخبارِ مکہ" کے مؤلف امام ابوالولید أزرقیؒ[۳] امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں[۴]۔ اخبارِ مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں[۵]، ان کے دادا احمد بن محمد الازرقی ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے[۶]۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں[۷]۔ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں[۸]۔

---

[۱] مثلاً "عن مجاهد قال: من وضع يده على الركن اليماني ثم دعا استجيب له"

"عن مجاهد قال: ما من انسان يضع يده على الركن اليماني و يدعو إلا استجيب له"

اخبار مكة وما جاء فيها من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۹) استلام الركن اليماني وفضله۔

یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکنِ یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

[۲] اخبار مکة (ج ۱ ص ۳۴۲) باب ما يقال من الكلام بين الركن الأسود واليماني ۱۲ مرتب

[۳] ابن الندیم صاحب "الفہرست" نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے:

"الأزرقي واسمه محمد بن عبد الله بن احمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق" مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱) ۱۲ مرتب

[۴] اس لئے کہ امام بخاری کی ولادت ۱۹۴ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمۃ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحبِ اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسی ۲۱۲ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجح قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یظہر من کلام صاحب "العقد الثمین فی تاریخ البلد الأمین"، دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱ تا ۱۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۵] چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں: محمد بن عبد الله .... أبو الوليد الأزرقي المكي مؤلف "اخبار مكة" حدث فيه عن جماعة، منهم جده أبو الوليد أحمد بن محمد الأزرقي" مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۱) ۱۲ مرتب

[۶] حوالۂ بالا ۱۲

[۷] وفي التهذيب: قال الحاكم أبو عبد الله في تاريخ نيسابور: من سمع منه البخاري بمكة أبو الوليد أحمد بن محمد الأزرقي۔ مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۳) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ ص ۔۔۔ پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

"عن[1] جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف: لا تمنعوا أحداً طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار" اس حدیث سے استدلال کرکے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور ایک روایت کے مطابق امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں[3] بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل حنفیہ کا پہلا استدلال احادیث النہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنیً متواتر ہیں اور مطلق ہیں[4]۔

ـــــــــــــــــــــــــــــــ

ف مثلاً دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۴۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول اللہ عزوجل وَاذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا۔ "حدثنا احمد بن محمد المکی قال سمعت ابراهیم بن سعد" ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۶۶) كتاب المناسك، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص۳۵) كتاب مناسك الحج، إباحة الطواف في كل الأوقات ـ وابن ماجه (ص۸۹) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

[2] عطاءؒ، طاوسؒ، قاسمؒ، عروۃ بن الزبیرؒ اور امام اسحٰقؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدۃ القاری ج ۹ ص۲۷۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ، حسن بصریؒ، مجاہدؒ، سفیانِ ثوریؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص۲۷۱) ۱۲ م

[4] ان روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۸۲ و ۸۳) کتاب مواقیت الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بعد الفجر حتی ترتفع الشمس وباب لا تتحرى الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۱۸۱) باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة ۔ سنن نسائی (ج ۱ ص۶۸) النهي عن الصلاة بعد الصبح، والنهي عن الصلاة بعد العصر۔ سنن ابن ماجہ (ص۸۸) باب النهي عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "عن حمید بن عبدالرحمٰن بن عوف أن عبدالرحمٰن بن عبد القاري أخبره أنه طاف بالبيت مع عمر بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضى عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أناخ بذي طوى، فصلى ركعتين"[1]

تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "لم نكن نطوف بعد صلوٰة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب"[2]۔

چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے "أنها قالت: إذا أردت الطواف بالبيت بعد صلوٰة الفجر أو العصر فطف وأخّر الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصلّ لكل أسبوع ركعتين"[3]

---

[1] اللفظ للموطا (ص ۳۸۶) كتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذي أيضاً في الباب تعليقاً

حافظؒ فرماتے ہیں: "وقد رويناه بعلو في أمالي ابن منده من طريق سفيان ولفظه "ان عمر طاف بعد الصبح سبعاً ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذي طوى وطلعت الشمس صلى ركعتين" فتح الباري (ج ۳ ص ۳۹۱) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

[2] اس روایت کے بارے میں علامہ عینیؒ فرماتے ہیں "وروى أحمد في مسنده بسند صحيح من حديث أبي الزبير عن جابر" عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، اور حافظؒ فرماتے ہیں: "وروى أحمد بإسناد حسن عن أبي الزبير عن جابر" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹۱)۔ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواه أحمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا أحاديثه" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب

[3] مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلق مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو "بسم الله الرحمن الرحيم، في قوله تعالى: فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ" سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے "تم الجزء الثالث من الكتاب للمصنف والحمد لله وحده ويتلوه كتاب الحج أوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج"۔

البتہ حافظؒ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة" کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور آگے فرماتے ہیں "وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینیؒ نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۶۳،۲۶۲) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابو سعید خدریؓ کے اثر سے ہے "أنه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتی طلعت الشمس"[۱]۔

چھٹا استدلال صحیح بخاری[۲] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وهو بمكة وأراد الخروج ولم تكن أم سلمة طافت بالبيت وأرادت الخروج ، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا أقيمت الصلوٰة للصبح فطوفي على بعيرك والناس يصلّون ، ففعلت ذلك ولم تصلّ حتى خرجت" یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتین حرم میں نہ پڑھنا بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں "أية ساعة" سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبد مناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبد مناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہ نہیں[۳]۔

حدیثِ باب کا صحیح مفہوم اور زیرِ بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گذر چکی ہے[۴]۔

باب ماجاء فی کراهية الطواف عُرياناً

عن[۵] زيد بن أثيع قال : سألت عليًا بأيّ شيء بعثت ؟ قال : بأربع ، لا يدخل الجنّة إلّا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان " نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنہ

---

[۱] علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۴۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۲۲۰) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

[۳] دیکھئے "الکوکب الدری" (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

[۴] دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۴۲۳ تا ص ۴۲۵) باب ماجاء فی کراهية الصلوٰة بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

[۵] الحديث لم يخرجه من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورۂ براءت میں نازل شدہ احکام کا اعلان کردیں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا[1]

زید بن اُثیع نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک " ولا یطوف بالبیت عریان ہے"، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہوکر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے[2]۔ حدیثِ باب میں اسی سے روکا جارہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی "وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ"[3] سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے "یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِیْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ"[4] سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں سترِ عورت شرط ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے[5] اگر اس نے کشفِ عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے[6]۔

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۵) باب لایطوف بالبیت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

[2] تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص۵۳۷ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ " وَاِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً الخ " (سورۂ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

[3] سورۂ اعراف آیت ۲۸ پ ۸ - ۱۲ م

[4] سورہ اعراف آیت ۳۱ پ ۸ - ۱۲ م

[5] علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

" قال شیخنا رحمہ اللہ : فإن قیل : إن ستر العورۃ فرض فی نفسہ، فکیف یکون واجباً للحج؟ قلت : لامنافاۃ بینہما، فإنہ قد یکون الشیٔ فرضاً فی نفسہ وواجباً لغیرہ اھ . یعنی انہ اجتمع ہناک امران : فرض وواجب، فمن طاف عریاناً ارتکب کبیرتین : ترک الفرض وترک الواجب " ۱۲ مرتب

[6] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۳۷۷) باب ذکر الحج، ودخول مکۃ، مسألۃ : قال : ویکون طاہراً فی ثیاب طاہرۃ - نیز دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۶۱) باب لایطوف بالبیت عریان ۱۲ مرتب

باب ماجاء في الصلاة في الكعبة

عن[1] بلال : أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة . قال ابن عباس لم يصل و لكنه كبّر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے[2] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے[3]

جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔
دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت ابن عباس ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے۔ ایک حضرت بلال، دوسرے حضرت اسامہ بن زید اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہ، حضرت ابن عباس ساتھ نہ تھے[4]

---

[1] الحديث لم يخرجه من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۳) ۱۲ م

[2] جیساکہ مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ وقال البیہقی : وھذا الدخول فی حجتہ، وذکر ابن حبان دخولہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت مرتین فی الفتح وفی حجۃ الوداع ، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳) ۱۲ مرتب

[3] بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں " فدخل البيت فكبر في نواحيه ولم يصل فيه " (ج ۱ ص ۲۱۸) کتاب المناسك، باب من كبر في نواحي الكعبة
اور حضرت فضل بن عباس کی روایت مسند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : "ان النبي صلى الله عليه وسلم قام في الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد" (قال الهيثمي) "رواه احمد والطبراني في الكبير بنحوه ورجاله رجال الصحيح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۳) باب الصلوٰة في الكعبة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمر سے مروی ہے " قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسامة ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة" الخ (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب المناسك، باب اغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم[1] کی روایت میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں "أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل فيه حتى خرج" اور حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان ابن طلحہ رضی اللہ عنہ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا[2]، اس لئے اندھیرا سخت تھا اور بیچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہ رضی اللہ عنہ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں[3]۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

---

[1] (ج ۱ ص ۴۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوٰة فيها ۱۲ م

[2] چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأغلقوا عليهم الباب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۱) باب إغلاق البيت. صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

[3] عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين"..... رواه احمد والطبراني في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹۳) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: "وأما نفي أسامة فسببه أنهم لما دخلوا الكعبة اغلقوا الباب واشتغلوا بالدعاء، فرأى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرآه بلال لقربه ولم يره أسامة لبعده واشتغاله بالدعاء، وكانت صلاة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله بالدعاء، وجاز له نفيها عملاً بظنه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۸) باب استحباب دخول الكعبة۔

وزاد الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۳۶۵، باب من كبر في نواحي الكعبة) : ولأن بإغلاق الباب تكون الظلمة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنه ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت اسامہ بن زیدؓ کو پانی لانے کا حکم دیا لہٰذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہوسکا ہو[۱]۔

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپؐ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ماصنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثۃ أعمدۃ وراءہ، وکان البیت یومئذ علی ستۃ أعمدۃ ثم صلی[۲]۔"

---

[۱] حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبری: یحتمل ان یکون أسامۃ غاب عنہ بعد دخولہ لحاجۃ، فلم یشہد صلوٰتہ انتہی ویشہد لہ ما رواہ أبوداؤد الطیالسی فی مسندہ عن ابن أبی ذئب عن عبدالرحمٰن بن مہران عن عمیر مولی ابن عباس عن اسامۃ قال: دخلتُ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ فرأی صوراً فدعا بدلو من ماء فأتیتہ بہ فضرب بہ الصور، فہذا الاسناد جیّد، قال القرطبی، فلعلہ استصحب النفی لسرعۃ عودہ انتہی" فتح الباری (ج ۳ ص۳۷۵) باب من کبّر فی نواحی الکعبۃ

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوٰۃ" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوتے وقت وہ بھی آپؐ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبرہ أنہ دخل مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم وان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم یصل فی الکعبۃ ولکنہ لما خرج فنزل رکع رکعتین عند باب البیت، رواہ احمد وروی الطبرانی معناہ فی الکبیر، ورجال احمد رجال الصحیح۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۹۲) باب الصلوٰۃ فی الکعبۃ

معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوٰۃ" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہوسکتا ہے ۱۲ مرتب

[۲] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۸) باب استحباب دخول الکعبۃ، اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثۃ أعمدۃ وراءہ الخ" (ج ۱ ص۷۲) کتاب الصلوٰۃ، باب الصلوٰۃ بین السواری فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحبؒ کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے[۱]۔

اسی بناء پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

---

[۱] قال الشیخ البنوری رحمہ اللہ:

"قال شیخنا رحمہ اللہ: وکان من الممکن ان یوفق بین روایتی الإثبات والنفی بالحمل علی تعدد الواقعتین، ولکن المحدثین لم یتوجھوا إلیہ ومالوا إلی الترجیح

قال الراقم: ولکن قال الزرقانی: أو أنہ دخل البیت مرتین، صلی فی أحدھما ولم یصل فی الآخر قالہ المھلب ثم ذکر الزرقانی بعد بحث: فلا یمتنع أنہ دخل عام الفتح مرتین، ویکون المراد بالوحدۃ التی فی خبر ابن عیینۃ وحدۃ السفر لا الدخول، وعند الدارقطنی من طریق ضعیفۃ ما یشھد لھذا الجمع اھ

معارف السنن (ج ۶ ص۳۰۷ و ۳۰۸)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے:

"حدثنا الحسین بن اسماعیل ثنا عیسی بن أبی حرب الصفار ثنا یحیی بن أبی بکیر عن عبد الغفار بن القاسم، حدثنی حبیب بن أبی ثابت حدثنی سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم البیت، فصلی بین الساریتین رکعتین، ثم خرج فصلی بین الباب والحجر رکعتین، ثم قال: ھذہ القبلۃ، ثم دخل مرۃ أخری فقام فیہ یدعو ثم خرج ولم یصل"۔

صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال البیھقی: ھذہ الروایۃ إن صحت ففیہ دلالۃ علی أنہ علیہ السلام دخل البیت مرتین فصلی مرۃ وترک مرۃ إلا أن فی ثبوت الحدیث نظرا"

سنن الدارقطنی مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص۵۱) کتاب الصلوٰۃ، باب صلوٰۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبۃ رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی تھی، سنن دارقطنی (ج ۲ ص۵۱، رقم ۱) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے:

"حدثنا عبد اللہ بن محمد بن عبد العزیز ثنا وھب بن بقیۃ ثنا خالد، عن ابن أبی لیلی عن عکرمۃ بن خالد عن یحیی بن جعدۃ عن عبد اللہ بن عمر قال: دخل النبی صلی اللہ علیہ وسلم البیت ثم خرج وبلال خلفہ، فقلت لبلال: ھل صلی؟ قال: لا، قال: فلما کان الغد دخل فسألت بلالاً ھل صلی؟ قال: نعم، صلی رکعتین، استقبل الجزعۃ وجعل الساریۃ عن یمینہ"

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب "التعلیق المغنی" اس کے تحت لکھتے ہیں: "قال السھیلی فی الروض الأنف: سندہ حسن" اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے[1]

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیثِ باب اور "وجُعلت لی الارض مسجداً وطہوراً"[2] سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں[3]۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخلِ کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہوسکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استدبار ہوتا ہے لیکن آپ نے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہٰذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلقِ صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدمِ جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہٰذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

"لولا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بابين"[4]

---

[1] وقال به بعض المالكية والظاهرية والطبري۔ فتح الباری (ج ۳ ص۴۶۷) باب إغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء ۱۲ م

[2] في رواية جابر بن عبد الله، صحیح بخاری (ج ۱ ص۴۸) كتاب التيمم، قبيل باب إذا لم يجد ماءً ولا ترابًا ۱۲ م

[3] كما بيّن الترمذي في الباب، وقال الحافظ: "وقال المازري: المشهور في المذهب منع صلاة الفرض داخلها ووجوب الإعادة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عبد البر وابن العربي، وعن ابن حبيب يعيد أبدًا، وعن أصبغ إن كان متعمدًا، وأطلق الترمذي عن مالك جواز النوافل، وقيده بعض أصحابه بغير الرواتب وما تشرع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكأنه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص۴۶۷) باب إغلاق البيت ويصلي في أي نواحي البيت شاء ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۱۵) كتاب المناسك، باب فضل مكة وبنيانها۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۲۹ و۴۳۰) كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار کعبۂ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی ۔
(۱) سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیقِ آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیتِ معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا
(۲) دوسری مرتبہ اِسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔
(۳) تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفانِ نوحؑ کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اُٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔
(۴) چوتھی بار اِسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانیٔ اول قرار دیا ہے[۱] لیکن راجح یہی ہے کہ وہ بانیٔ اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا اندازِ بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے "وَاِذْ یَرْفَعُ اِبْرٰهٖمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَیْتِ وَاِسْمٰعِیْلُ[۲]" اس میں "رفع القواعد" کا ذکر ہے تاسیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیادیں پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا
(۵) پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔
(۶) چھٹی مرتبہ اِسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔
(۷) ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی ۔
(۸) آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجرِ اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دستِ مبارک سے رکھا، ابتک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا[۳]

---

[۱] حافظ ابن کثیرؒ کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص۲۱۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَاِذْ بَوَّاْنَا لِاِبْرٰهِیْمَ مَكَانَ الْبَیْتِ الآیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص۱۷۱ وص۱۷۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعَهِدْنَآ اِلٰٓى اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِیْلَ الآیۃ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

[۲] سورۂ بقرہ آیت ۱۲۷ پ ۱ - ۱۲ م

[۳] نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کردی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے مقابلہ میں تقریباً چار تغیرات واقع ہوگئے کما بینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۱۳۲ و ۱۳۱) ۱۲ مرتب

حدیثِ باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانۂ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گذرا، اور قریش کے لوگ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر وہ کوئی خلفشار پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

(۹) نویں مرتبہ حضرت عبد اللہ بن الزبیر نے اپنے عہدِ خلافت میں کعبہ کو از سرِ نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیشِ نظر اُسے بناءِ ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

(۱۰) دسویں بار اُسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبد اللہ بن الزبیرؓ کے کیے ہوئے اضافے کو چھوڑ کر پھر اُسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر حطیم باہر رہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا[1]۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناءِ ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچۂ سلاطین بن کر نہ رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا[2]۔ اس وقت سے اب تک کعبۂ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، مرمتیں تو اگرچہ بارہا ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی ہے[3]۔

---

[1] کعبۂ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ معارف السنن ج ۶ ص ۱۳۴ تا ۱۵۱ سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "حکی ابن عبد البر وتبعہ عیاض وغیرہ عن الرشید أو المھدی أو المنصور أنہ أراد أن یعید الکعبۃ علی ما فعلہ ابن الزبیر، فناشدہ مالك فی ذلك، وقال: أخشی أن یصیر ملعبۃ للملوك، فترکہ" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۵) باب فضل مکۃ وبنیانہا ۱۲ مرتب

[3] اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔

ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے ؎

بنی بیت رب العرش عشر فخذھم ۔۔۔ ملائکۃ اللہ الکرام وآدم
فشیث وابراھیم ثم عمالق ۔۔۔ قصی قریش قبل ھذین جرھم
وعبد الالہ بن الزبیر بنی کذا ۔۔۔ بناء لحجاج وھذا متمم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہرحال حدیثِ باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی مستحب کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس مستحب کام کو ترک کردینا چاہئے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحِجر

عن علقمۃ بن أبی علقمۃ عن أبیہ" ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے[۱] جبکہ نسائی[۲] کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمۃ بن أبی علقمۃ عن أمہ عن أبیہ" اور ابوداؤد[۳] میں سند اس طرح ہے "عن علقمۃ عن أمہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمہ اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ[۴] ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے[۵]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۵) بحوالہ التفسیر مجمل۔ سنہ ۱۰۳۹ھ میں سیلاب سے بیت اللہ شریف کو بہت نقصان پہنچا اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہوگیا اور سلطان مرادخان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۴۰ھ میں مکمل ہوئی، راجح یہی ہے کہ یہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہوجاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبۃ أملاك، آدم، ولده ... شیث، فإبراهیم، ثم العمالقة
وجرهم، قصی، مع قریش، وتلوهم ... هوابن زبیر ثم حجاج لاحقه
ومن بعد هذا قد بنی البیت كله ... مراد بنی عثمان فشید رونقه

اس آخری تعمیر سے متعلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۷۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکۃ المکرمۃ (ج ۲ ص ۹۵ تا ۱۰۲) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

۱؎ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمۃ بن أبي علقمۃ عن أمہ عن أبیہ" مثلاً سنن ترمذی طبع دار إحیاء التراث العربي، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵، رقم ۸۷۶) ۱۲ م

۲؎ (ج ۲ ص ۳۴) کتاب مناسک الحج، الصلوٰۃ فی الحجر ۱۲ م

۳؎ (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الصلاۃ فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشۃ قالت: کنت أحب أن أدخل البیت فأصلی فیہ" اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ"[۵] میں حضرت سعید بن جبیرؒ کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشۃ سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یفتح لها الباب لیلاً، فجاء عثمان بن طلحۃ بالمفتاح إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقال: یا رسول اللہ! إنها لم تفتح بلیل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشۃ ان قومك لما بنوا البیت قصرت بهم النفقۃ، فترکوا بعض البیت فی الحجر فادخلی الحجر فصلی فیہ"۔

ہوسکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپؐ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپؐ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدی فأدخلنی الحجر وقال: صلی فی الحجر إن أردت دخول البیت فإنما هو قطعۃ من البیت، ولکن قومك استقصروہ حین بنوا الکعبۃ فأخرجوہ من البیت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حطیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۴] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمۃ فاسمها مرجانۃ، ذکرها ابن حبان فی الثقات" عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۱۶) باب فضل مکۃ وبنیانها ۱۲ مرتب

[۵] حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمہ" کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمہ" کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۴۵) باب فضل مکۃ وبنیانها۔ وعمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۱۸) باب فضل مکۃ وبنیانها ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] (ج ۱ ص ۳۱۶) الجلوس فی الحجر وما جاء فی ذلك ۱۲

کبھی حطیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے[1]، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں کما ہو المعروف[2]، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے[3]، اور خالد بن عبدالرحمٰن بن خالد بن سلمۃ المخزومیؒ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے[4]۔

پھر حطیم کو حطیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس کانوا یحطمون هنالك بالأیمان[5]" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو "حطیم" کہا جانے لگا[6]۔

"حجر" کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کما فی حدیث الباب، البتہ حطیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جزء ہے یا نہیں[7]؟

---

[1] یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صـ۲۱۶ و ۲۱۷) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر" الکامل فی التاریخ (ج ۱ صـ۱۲۵) ذکر خبر ولد إسمٰعیل بن إبراهیم ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأیت عمر بن عبد العزیز فی الحجر فسمعته یقول: شکا إسمٰعیل علیه السلام إلی ربه عزوجل حر مکة فأوحی الله تعالیٰ إلیه أنی أفتح لك باباً من الجنة فی الحجر، یجری علیك منه الروح إلی یوم القیٰمة وفی ذلك الموضع توفی"۔

نیز صفوان بن عبداللہ بن صفوان جمحی کہتے ہیں: "حفر ابن الزبیر الحجر فوجد فیه سفطا من حجارة خضر فسأل قریشاً عنه فلم یجد عند أحد منهم فیه علماً، قال: فأرسل إلی عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر إسماعیل علیه السلام فلا تحرکه، قال فترکه"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مکة وما جاء فیها من الآثار" (ج ۱ صـ۳۱۲) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجرہ علیہا السلام کی قبر کے بارے میں ہم پیچھے "الکامل لابن الاثیر" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[4] أخبار مکة (ج ۱ صـ۳۱۲) ذکر الحجر ۱۲ م

[5] کذا ذکر الأزرقی عن ابن جریج فی أخبار مکة (ج ۲ صـ۲۴ ما جاء فی الحطیم وأین موضعه) ولکنه ذکر عنه أن الحطیم ما بین الرکن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

[6] حطیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ صـ۱۳۹ و ۱۴۰، مادۃ "حطم") ۱۲ م

[7] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ صـ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فضل مکة وبنیانها۔ واضح رہے کہ "حجر" کا اطلاق حطیم پر بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہرحال مصلی کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبالِ قبلہ کی شرط دلائلِ قطعیہ سے ثابت ہے[1]۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جزء ہونا اخبارِ آحاد[2] سے ثابت ہے جو ظنی ہیں۔ لہٰذا حجر کا بیت اللہ کا جزء ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے استقبالِ قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی[3]۔ پھر جب حجر کا یہ حکم ہے تو صرف حطیم کی طرف رُخ کرکے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والرکن والمقام

عن[4] ابن عباس قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بیاضا من اللبن، فسودته خطایا بنی آدم" اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

---

[1] چنانچہ علامہ عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں: "وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالی «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴، پ ۲ - م) قال بعض المفسرین: معنی الشطر الوسط، فمعناه فول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة فإنها واقعة فی وسط المسجد الحرام، وإلیه مال القاضی البیضاوی، وأخرج ابن أبی حاتم عن رفیع قال: شطره تلقاءه بلسان الحبش، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة"

پھر آگے چل کر علامہ لکھنوی لکھتے ہیں: "وفی الباب أحادیث كثیرة أغنانی شهرتها عن ذكرها ههنا"

دیکھئے السعایہ فی کشف ما فی شرح الوقایہ (ج ۲ ص۶۵) باب شروط الصلاۃ، استقبال القبلۃ۔

نماز میں استقبالِ قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے، چنانچہ ابن رشدؒ لکھتے ہیں: "اتفق المسلمون علی أن التوجه نحو البیت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالیٰ «وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصر البیت فالفرض عندهم هو التوجه إلی عین البیت، ولا خلاف فی ذلك"

بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد (ج ۱ ص۸۰) الباب الثالث من الجملۃ الثانیۃ فی القبلۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] مثلاً حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب ۱۲ م

[3] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۱۱) باب فضل مکۃ وبنیانہا۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص۲۱۸ و ۲۱۹) ۱۲ مرتب

[4] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة أحد سوی الترمذی - قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص۲۲۶، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منعکس ہوگئی اور احادیثِ صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں[1] اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانۂ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیثِ صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں[2]

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ بنی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہوگیا[3]

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدین علی الحدیث الماضی، فقال: کیف سودته خطایا المشرکین ولم تبیضه طاعات أهل التوحید، وأجیب بما قال ابن قتیبة: لو شاء الله لکان ذلك، وإنما أجری الله العادة بأن السواد یصبغ ولا ینصبغ علی العکس من البیاض۔" (ج ۳ ص ۳۷۰) باب ما ذکر فی الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "ویقول شیخنا (الأنور): ولا یلزم ما یقال: انه کیف لا یبیضه حسناتهم وسودته خطایاهم لأن النتیجة تابعة للأخس الأرذل دائماً" ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض وجواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

[3] چنانچہ اخبار مکہ میں بناءِ کعبہ سے متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبریل الحجر فی مکانه وبنی علیه إبراهیم وهو حینئذ یتلألأ تلألؤاً من شدة بیاضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً ویمناً وشاماً، قال: فکان نوره یضیئ إلی منتهی أنصاب الحرم من کل ناحیة من نواحی الحرم قال: و إنما شدة سواده لأنه أصابه الحریق مرة بعد مرة فی الجاهلیة والإسلام، فأما حریقه فی الجاهلیة فانه ذهبت امرأة فی زمن قریش تجمر الکعبة، فطارت شرارة فی أستار الکعبة، فاحترقت الکعبة واحترق الرکن الأسود، واسود وتوهنت الکعبة، فکان هو الذی هاج قریشاً علی هدمها وبنائها، وأما حریقه فی الإسلام ففی عصر ابن الزبیر أیام حاصره الحصین بن نمیر الکندی، احترقت الکعبة واحترق الرکن فتفلق بثلاث فلق حتی شد شعبة بن الزبیر بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۶۵، ۶۶) ما ذکر من بناء إبراهیم الکعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۵۹) باب ماجاء فی حریق الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۶۹) باب ماجاء فی بناء ابن الزبیر الکعبة۔ و (ج ۱ ص ۳۲۸ و ۳۲۹) ماجاء فی فضل الرکن الأسود ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں "خطایا" سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہلِ جاہلیت حجرِ اسود کو ہاتھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہوگیا، اس بارے میں امام ازرقی نے "اخبارِ مکہ" میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی[2]

عن[3] حارثة بن وهب قال: صلّيتُ مع النبيّ صلى الله عليه وسلم بمنى آمن

[1] مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔ البتہ "اخبارِ مکہ" (ج ۱ ص۳۲۲ تا ۳۲۹، باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود) میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے:

(۱) عطاء ابن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: "الركن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما مسّه من الأنجاس لكان كما نزل"

(۲) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں: "كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما اسودّه إلا من المشركين كانوا يمسحونه"۔

(۳) عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی سے مروی ہے: "لولا ما مسّه من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما مسّه ذو عاهة إلا برأ"۔

(۴) عثمانؒ کہتے ہیں: "أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يجري عليه الماء - م) ياقوت الجنة وكان أبيض يتلألأ، فسوّده أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه"

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسّه الحائض وهي لا تشعر والجنب وهو لا يشعر ما مسّه أجذم ولا أبرص إلا برأ"۔

لیکن بظاہر ان روایات میں "ارجاس" و "انجاس" سے معنوی وحکمی ناپاکیاں مراد ہیں، اس لئے ظاہری میل کچیل کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ "ارجاس" و "انجاس" سے ظاہری ومعنوی دونوں قسم کی ناپاکیاں مراد ہوں ۱۲ م

[2] مِنیٰ بالکسر والتنوين، فی درج الوادی الذی ينزله الحاج ويرمى فيه الجمار، من الحرم، سمّي بذلك لما يمنى به من الدماء أي: يراق، قال الله تعالى: "مِن مَّنِيٍّ يُمْنَىٰ"، وقيل: لأن آدم عليه السلام تمنّى فيها الجنة، قيل: منى من مهبط العقبة إلى محسّر، وهو مذكّر معروف، وقال ابن الأعرابي: أمنى القومُ ومنى الله الشيءَ: قدّره، وبه سمّي منى، وقال ابن شميل: سُمّي منى لأن الكبش مُنِيَ به أي ذبح۔ وهي بُليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان" وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص۱۹۸) ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص۲۱۲) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى — وأبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۰) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۲۵) كتاب المناسك باب الصلوة بمنى ۱۲ م

ما كان الناس و أكثرهٗ ركعتین[1] " مطلب یہ کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ " اِنْ خِفْتُمْ اَنْ یَّفْتِنَكُمُ الَّذِیْنَ كَفَرُوْٓا "[2] کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصرِ صلوٰۃ کی اجازت حالتِ خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ ہیں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا[4]، اِس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیانِ ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ

---

[1] مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابلہ میں سب سے زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ " آمن ماكان الناس و أكثرہٗ " میں " آمن " أمن سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کی اضافت " ماكان الناس " کی طرف ہو رہی ہے اور " ماكان الناس " میں " ما " مصدریہ ہے پھر " آمن " " صلیت " کی ضمیر سے حال واقع ہے اور " أکثرہ " کا عطف " آمن " پر ہے اور ضمیر مجرور " ماكان الناس " کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۲ صلا۴۳)۔

علامہ سندھیؒ نقل کرتے ہیں: " قال أبو البقاء : آمن و أكثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: " زمن آمن ماكان الناس " لحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه " حاشیۂ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ صلاا۲) کتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمنى ۱۲ مرتب

[2] پوری آیت اس طرح ہے " وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا " (سورہ نساء آیت ۱۰۱ پ ۵) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (صلا۳۲تا۳۴)۔

اور حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں: " وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَّفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْٓا) فقد يكون هذا خرج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الأحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطوق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوْا فَتَيٰتِكُمْ عَلَى الْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) وكقوله تعالى (وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِيْ فِيْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص۳۲ ، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاہ اللہ۔

[4] كما في حديث حارثة بن وهب في الباب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا

جبکہ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اسحاق بن راہویہؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسکِ حج میں سے ہے جیسے عرفات ومزدلفہ میں جمع بین الصلوتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں[۱]۔

امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی[۲] جیسا کہ آپ کا معمول تھا[۳]، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسکِ حج میں سے تھا اور اہلِ مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں کہ "فصلّٰی بنا رکعتین" سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ مکی بھی منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ کریگا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہانتک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا[۴]۔

امام مالکؒ نے مؤطا[۵] میں نقل کیا ہے "أن عمر بن الخطاب لمّا قدم مكة صلّى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، أتموا صلاتكم فإنا قوم سفر" اس کے بعد امام مالکؒ فرماتے ہیں: "ثم صلّى عمر بن الخطاب ركعتين بمنىٰ ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً" اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابی نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابی کا مذکورہ جواب علی سبیل التسلیم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے، جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ٦ ص۴۳۱ و ۴۳۲) ۱۲ م

[۲] دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۴ ص۱۱۲ و ۱۱۳) باب تقصیر الصلاۃ بمنیٰ ۱۲ م

[۳] چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے "قال: غزوتُ مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثماني عشرة ليلة لا يصلّي إلّا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد: صلّوا أربعًا فإنا قوم سفر" (ج ۱ ص۱۷۱) کتاب الصلاۃ، باب متی یتم المسافر ۱۲ مرتب

[۴] معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۴۱۲) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مکۃ ۱۲ م

[۵] (ص۳۲۹) کتاب الحج، صلاۃ منیٰ ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہوسکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہوکر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلّم ہے کہ عدمِ ذکرِ شئ عدمِ شئ کو مستلزم نہیں[1]

ایک جواب[2] یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ منیٰ میں قصرِ صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج کا ایک جزء ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہلِ منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصرِ صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں[3] واللہ اعلم

فائدہ مناسکِ حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہوجائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباعِ حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں[4]، حالانکہ مسجدِ حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے[5] لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجدِ حرام کو چھوڑ کر صحرا میں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجدِ حرام میں نماز پڑھنا باعثِ ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آگیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلافِ سنت اور صحرا میں نماز پڑھنا زیادہ موجبِ ثواب ہے۔

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص۴۳۳) بزیادۃ وایضاح ۱۲ م

[2] یہ جواب زیادت وایضاح کے ساتھ امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ (ج ۷ ص۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاۃ، باب الصلاۃ بمنیٰ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ موطا امام مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن كان أحد ساكناً بمنى مقيماً به فإن ذلك يتم الصلاة بمنى" (ص۳۹۴) کتاب الحج، صلاۃ منیٰ۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسکِ حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نسک کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصرِ صلوٰۃ کے لئے تحدیدِ مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطا عن وجہ الموطا (ص۱۲۲)، رقم الحاشیہ ۱۰، صلاۃ منیٰ یوم الترویۃ والجمعۃ بمنیٰ وعرفۃ۔ نیز دیکھئے حجۃ الوداع (ص۲) اختلافهم في أن القصر والجمع بعرفة ومنىً للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء في الخروج إلى منىً والمقام بها) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے "صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم غدا إلى عرفات" ۱۲ م

[5] کما فی روایۃ أنس بن مالك مرفوعاً: "وصلاته (أي صلاة الرجل) في المسجد الحرام بمائة ألف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص۱۰۱) باب ماجاء في الصلاة في المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات[1] والدعاء فیہا

عن عائشة[2] قالت: کانت قریش ومن کان علی دینہا وہم الحمس یقفون

بالمزدلفة، یقولون: نحن قطین اللہ، وکان من سواہم یقفون بعرفة، فأنزل اللہ تعالی «ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ» "حُمْسٌ" "اَحْمَسُ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحب قوت وشدت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنانہ جدیلہ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ[3]، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب سے زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب مکہ لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے[4]، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

---

[1] ہو علم للموقف وہو منصرف إذ لا تأنیث فیہا، قالہ الکرمانی ۔ وسمیت عرفات بہذا الاسم إما لأنہا وصفت لإبراہیم علیہ الصلاة والسلام، فلما بصرہا عرفہا، أو لأن جبریل علیہ الصلاة والسلام حین کان یدور بہ فی المشاعر أراہ إیاہا فقال: قد عرفت، أو لأن آدم علیہ الصلاة والسلام ہبط من الجنة بأرض الہند وحواء علیہا السلام بجدة فالتقیا ثمہ فتعارفا، أو لأن الناس یتعارفون بہا، أو لأن إبراہیم صلی اللہ علیہ وسلم عرف حقیقة رؤیاہ فی ذبح ولدہ ثمہ، أو لأن الخلق یعترفون فیہا بذنوبہم أو لأن فیہا جبالاً، والجبال ہی الأعراف وکل عال فہو عرف» عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۰) باب الوقوف بعرفة وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ۱ ص۲۴۶) ومعجم البلدان (ج ۴ ص۱۰۴)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہدؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: «حد عرفة من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلی أجبال عرنة إلی الوصیق إلی ملتقی الوصیق إلی وادی عرفة» اخبار مکہ (ج ۲ ص۱۹۴) ذکر عرفة وحدودہا والموقف بہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۲۶) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفة، و (ج ۲ ص۶۴۸ وص۶۴۹) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قولہ ثم أفیضوا من حیث أفاض الناس ۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۹۷ و ۴۰۱) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[3] تشریح کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب

[4] مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص۱۱) باب الوقوف بعرفة ۔ وفتح الباری (ج ۳ ص۴۱۶) ۱۲ م

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطين الله" یعنی "سُکّانُ الله" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ اَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ"[1] یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہئے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِينٌ" "قاطن" کی جمع ہے جو قَطَنَ بالمكان (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے[2]۔
واللہ أعلم

باب ماجاء أنّ عرفة كلها موقف

عن علیؓ بن أبي طالب قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة فقال: هٰذه عرفة وهو الموقف، وعرفة كلها موقف[3]" امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عُرَنہ[4] اور مزدلفہ میں وادی محسّر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا[5]۔

---

[1] سورۃ بقرہ، آیت ۱۹۹ پ ۲ - ۱۲ م

[2] جامع الأصول (ج ۳ ص۲۳۴ و۲۳۵) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲۰ - ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۶۷) كتاب المناسك. باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجة في سننه (ص۲۱۶) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

[4] "عُرَنة" (بضم العين وبفتح الراء والنون) بروزنِ "هُمَزَة"۔ قال الأزهري: بطن عرنة واد بحذاء عرفات وقال غيره: بطن عرنة مسجد عرفة والمسيل كله" معجم البلدان (ج ۴ ص۱۱۱ طبع: دار صادر بيروت)
واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ نمرہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رُخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "حج ومقاماتِ حج" (ص۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب

[5] امام مالکؒ سے بطنِ عُرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔
حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة نقلة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط، لأن عامة فروعهم على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم عن شرح الخرشي في بيان المسجد، وفي شرح اللباب هذا القول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال: قال مالك: هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاه وعليه دم كذا روى القاضي أبو الطيب عن مالك، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعا، ونقل أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ أوجز المسالك (ج ۳ ص۵۴۸) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔
وادی محسّر کے بارے میں امام مالکؒ کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عُرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدیر میں یہ نقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔[1] لیکن صاحبِ بدائعؒ نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔[2] لیکن بطنِ عُرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لیکن بظاہر ان کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا، لعدم الفارق۔[3]

حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن[4] میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عُرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحبِ بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں "عرفات" اور "المشعر الحرام" کے الفاظ آئے ہیں[5]۔ لہٰذا بطنِ عُرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلقِ قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد[6] کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جزء ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عُرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیت کی دلیل ہے لأن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔

ثمّ أتی جمعًا[7] یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام "المشعر الحرام" ہے۔[8]

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "واعلم أن ظاهر كلام القدوری والهداية وغيرهما فی قولهم مزدلفة كلها موقف إلا وادی محسّر وكذا عرفة كلها موقف إلا بطن عرنة أن المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف فی منى، سواء قلنا أن عرنة ومحسّرًا من عرفة ومزدلفة أولا"

فتح القدیر (ج ۲ ص۱۴۳) باب الإحرام ۱۲ مرتب

[2] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۱۳۱) وأما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م

[3] اس لئے کہ صاحبِ بدائعؒ نے "عرفات كلها موقف إلا بطن عرنة ومزدلفة كلها موقف إلا وادی محسّر" اور "مزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن المحسّر" کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کرکے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اوّل الذکر روایت میں "محسّر" کے ساتھ ساتھ "عرنہ" کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عُرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۶ ص۲۲) ۱۲

[5] چنانچہ ارشاد ہے: "فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَٰتٍ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ عِندَ ٱلْمَشْعَرِ ٱلْحَرَامِ" سورۂ بقرہ آیت ۱۹۸ پ۲ - ۱۲ م

[6] دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۱ تا ۶۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحدیث التاسع والثلاثون ۱۲ م

[7] بفتح الجيم وسكون الميم هی المزدلفة وسُمّی به لأن آدم عليه الصلاة والسلام اجتمع فيها مع حواء عليها السلام وازدلف إليها أی دنا منها، أو لأنه يجمع فيها بين الصلاتين وأهلها يزدلفون أی يتقربون إلى الله تعالى بالوقوف فيها (قلت) أصلها مزتلفة لأنها من "زلف" فقلبت التاء دالا لأجل الزای۔"

عمدة القاری (ج ۱۰ ص۷) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

[8] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفی كلام الطحاوی أن للمزدلفة ثلاثة أسماء، المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۴۳) باب الاحرام ۱۲ م

"فلما أصبح أتى قزح" قُزح قاف کے ضمہ کے ساتھ بروزن "زُفر" ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے[۱]

"ثم أفاض حتى انتهى إلى وادي مُحَسِّر[۲]" عام طور پر مشہور ہے کہ وادیٔ محسر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا[۳] لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادیٔ محسر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا[۴]

لہٰذا صحیح بات یہ ہے کہ وادیٔ محسر وہ جگہ ہے جہاں پہ ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کرلیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا، اسی لئے اس کو "وادی النار" بھی کہتے ہیں[۵]

"فقرع ناقته[۶] فخبّت[۷] حتى جاوز الوادي فوقف" وادیٔ محسر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ

---

[۱] قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] المُحَسِّر، بضم الميم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرها، هو وادٍ بين مزدلفة ومنى. وقال بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في منى فهو منها وصوّبه بعضهم، وسُمّي بذلك لأنه حسر فيه فيل اصحاب الفيل أي أعيا، وقيل: لانه يحسر سالكيه ويتعبهم" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) ۱۲ مرتب۔

[۳] چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: "هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي والزمخشري والسيوطي والآلوسي وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرح منهم بأن ذلك كان في وادي محسر إلا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

[۴] معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۲ و ۲۲۳) ۱۲ م

[۵] عمدة القاري (ج ۱۰ ص ۱۱) باب من قدم ضعفة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

[۶] یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

[۷] یہ "خبب" سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیحدہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو "خبب" کہتے ہیں کما فی فقہ اللغۃ (ص ۲۰۹) فصل في ترتيب عدو الفرس۔

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے[1]۔

"ثم أتاه رجل فقال: يا رسول الله إني أفضت[2] قبل أن أحلق قال: إحلق ولا حرج أو قصر ولا حرج، قال: وجاء آخر فقال: يا رسول الله إني ذبحت قبل أن أرمي، قال: إرم ولا حرج" یوم النحر یعنی ذی الحجہ کی دسویں تاریخ کو حجاج کے ذمہ چار مناسک ہوتے ہیں:

① رمی ② قربانی (قارن اور متمتع کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طوافِ زیارت[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے[4]

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب

پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور اس ترتیب کے عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

---

[1] چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے "قال لما مرّ النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال: لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم أن يصيبكم ما أصابهم إلا أن تكونوا باكين، ثم قنّع رأسه وأسرع السير حتى جاز الوادي" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۷) کتاب المغازی، باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم الحجر۔

امام شافعیؒ نے وادی محسر میں آپؐ کے اسراع کے بارے میں فرمایا "يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة الموضع" یعنی چونکہ وادئ محسر میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تیز چلے، ایک وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیاطین کا ٹھکانا تھی اس لئے آپؐ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپؐ نے وہاں سے جلد گذر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

[2] میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

[3] دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۲۱) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: "أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج" بداية المجتهد (ج ۱ ص ۲۵۱) کتاب الحج، القول في رمي الجمار ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، في حديث جابر الطويل۔ حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبي داؤد (ج ۱ ص ۲۷۲) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں[1]

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طوافِ زیارت کو رمی پر مقدم

---

[1] معارف السنن (ج ۶ ص۲۴۵) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اِسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عامدًا توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكًا على نسك كأن حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ" (ج ۴ ص۴۱ و ۴۲) باب الطواف ۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عامدًا ہو یا ناسیاً یا جاہلاً ۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دمِ جنایت ہے دیکھیے "منحۃ الخالق علی البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص۲۴) باب الجنایات

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں ۔

الجامع الصغیر (ص۱۳۳ و ص۱۳۴، باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل أن يذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دمِ جنایت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ سرخسیؒ (ج ۴ ص۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا يلزمه الدم بالتقديم والتأخير" بیان کیا گیا ہے ۔ موطا امام محمدؒ میں بھی ۔ امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحديث الذى روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج فى شئ من ذلك" (ص۲۳۵) باب من قدم نسكا قبل نسك ۔ فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذى يجب عندهما دم القران ليس غير لا للحلق قبل أوانه" (ج ۲ ص۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہٰذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طوافِ زیارت دوبارہ کرے[۱]

امام شافعیؒ کے نزدیک مناسکِ اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قولِ مشہور ہے، اور اُن کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے[۲]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اِن مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عامداً اور عالماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں[۳]۔ دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے[۴]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہی معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں ۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شروع کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طوافِ زیارت میں نہیں، طوافِ زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقر کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوطِ سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن أول نسکنا فی ھذا الیوم أن نرمی ثم نذبح ثم نحلق"۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طوافِ زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھئے مبسوط (ج ۴ ص۲۱، باب رمی الجمار) ۔ لیکن حافظ جمال الدین زیلعیؒ نے اس کو "غریب" کہا ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۹۵) باب الاحرام ۱۲

رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[۱] یہ تفصیل المغنی (ج ۵ ص۳۲۵، باب صفۃ الحج، فصل: و فی یوم النحر أربعۃ اشیاء ۔ و فصل: فإن قدم الإفاضۃ علی الرمی) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے، تفصیل کیلئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب جواز تقدیم الذبح علی الرمی الخ ۱۲ م

[۳] وھو المذھب، نص علیہ، وعلیہ أکثر الأصحاب، وجزم بہ فی المحرر، والوجیز وغیرھا۔ وقدمہ فی الفروع والرعایتین والحاویین وغیرھم۔ وصححہ فی التصحیح وغیرہ۔ واختارہ ابن عبدوس فی تذکرتہ وغیرہ "الإنصاف (ج ۴ ص۴۲ باب صفۃ الحج) طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۷۷ھ ۱۲ مرتب

[۴] یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عامداً چھوڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً بہر صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص۴۲) وراجع للتفصیل، والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۲۴ و ص۴۲۵) باب صفۃ الحج، فصل و فی یوم النحر اربعۃ اشیاء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدمِ وجوبِ ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب میں "أحلق ولاحرج" اور "ارم ولاحرج" سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: "ماسئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یومئذ عمن قدم شیئا قبل شئ إلا قال: "لاحرج لاحرج"[1]

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: "من قدم شیئاً من حجہ أو أخره فلیھرق لذلك دمًا"[2] اس کی سند میں اگرچہ کسی قدر ضعف[3] ہے لیکن طحاوی[4] میں یہ اثر سندِ صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

---

[1] طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجہ نسکًا قبل نسك۔

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: "فجاءه رجل فقال: لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال: إذبح ولاحرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي، قال: إرم ولاحرج، قال: فما سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن شئ قدم ولا أخر إلا قال: إفعل ولاحرج" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸) کتاب العلم باب الفتیا وھو واقف علی ظھر الدابۃ وغیرھا۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلیقاً مروی ہے "قال: سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمن حلق قبل أن یذبح ونحوہ فقال: لاحرج لاحرج" جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۳۲، ۳۳۳) الباب الثامن فی التحلل وأحکامہ، الفصل الاول فی تقدیم بعض أسبابہ علی بعض، رقم الحدیث ۱۶۰۶

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۶) باب فی من قدم شیئاً قبل شئ فی حجہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] ابن ابی شیبہ نے یہ روایت "حدثنا سلام بن مطیع أبو الأحوص عن إبراھیم بن مہاجر عن مجاھد عن ابن عباس" کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

[3] اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمدؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: "لا باس به" دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۶۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراض کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۵۶۹، باب الفتیا علی الدابۃ عند الجمرۃ) لیکن حافظؒ ہی نے الدرایۃ فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو "حسن" اور طحاوی کی سند کو "احسن منہ" قرار دیا ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۱، باب الجنایات فی الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۳۶۰) باب من قدم من حجہ نسکًا قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی " لاحرج " والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں " لاحرج " سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھا لیا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: " سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بين الجمرتين عن رجل حلق قبل أن يرمي قال: لاحرج، وعن رجل ذبح قبل أن يرمي قال: لاحرج، ثم قال: عباد الله! وضع الله عزّ وجلّ الحرج والضيق وتعلّموا مناسككم فانها من دينكم " اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں[۲] اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو " لاحرج " کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہوگا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں[۳] جیسا کہ اگر حالتِ احرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بنصِ قرآنی[۴] جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

---

[۱] (ج۱ ص۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكًا قبل نسك ۱۲ م

[۲] حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: " خرجت مع النبي صلى الله عليه وسلم حاجًّا، فكان الناس يأتونه، فمن قال: يا رسول الله سعيت قبل أن أطوف، أو قدمت شيئًا أو أخرت شيئًا، فكان يقول: لاحرج، لاحرج، إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلك الذي حرج وهلك " ابوداؤد (ج۱ ص۲۷۶) باب من قدم شيئًا قبل شيء في حجه۔

اس روایت میں " لاحرج، لاحرج إلا على رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ " کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ " لاحرج " سے مراد " لا إثم " ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[۳] حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں " لاحرج " والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج۱ ص۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكًا قبل نسك ۱۲ مرتب

[۴] وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ " سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ۲ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے[1]

حجۃ الوداع کے موقعہ پر زیرِ بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ مناسک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھا لیا گیا تھا (اور "لاحرج" جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدمِ گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسکِ حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دَم تو ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر " وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ " سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیم نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیم حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصَر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو[2]

فائدۂ مہمّہ واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتبِ فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہرصورت دم ہے خواہ وہ فساد عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیرِ بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن " کتاب الحجۃ علی أهل المدینۃ " میں امام محمدؒ لکھتے ہیں : " عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شئ عليه " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دَم وغیرہ نہیں[3]۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

---

[1] کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرۃ، باب قول اللہ تعالیٰ فمن کان منکم مریضاً الخ ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدّم من حجّہٖ نسکاً قبل نسک ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۳۷) باب الذی یجہل فیحلق رأسہ قبل أن یرمی جمرۃ العقبۃ ۱۲ م

[4] گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں : " فجاء رجل فقال : یا رسول اللہ لم أشعر فنحرت قبل أن أرمي قال : إرم ولا حرج، وقال آخر : یا رسول اللہ لم أشعر فحلقت قبل أن أذبح، قال : إذبح ولا حرج " مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدّم نسکاً قبل نسک ۱۲ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دَم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متعمّداً کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اِسی متعمّداً کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اِس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا[۱] واللہ سبحانہٗ وتعالیٰ أعلم۔ تمّ شرح الباب بزيادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

فقال: ماكنتُ أحسب يارسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں " افعل ولاحرج " ہی فرمایا۔ (ج ۱ صـ۴۲۳) باب جواز تقديم الذبح على الرمى الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں : " فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشباهها إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولاحرج " مسلم شریف (ج ۱ صـ۴۲۱)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اِسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دَم نہ ہو، اس لئے کہ اِس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[۱] امام محمدؒ اپنی "مؤطا" میں لکھتے ہیں : " قال محمد : وبالحديث الذى روى عن النبى صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال : لاحرج فى شئ من ذلك " وقال أبوحنيفة رحمه الله : لاحرج فى شئ من ذلك، ولم ير فى شئ من ذلك كفارة إلا فى خصلة واحدة : المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال : عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً " (صـ۲۳۵) باب من قدّم نسكاً قبل نسك ۔

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عامداً، کسی بھی صورت میں دَم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کرلیں اور اِس صورت میں بھی عامداً یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کرلیں تو بہرصورت دَم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عامداً ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ " إلا فى خصلة واحدة " میں حصر غیر حقیقی ہے۔ تفصیل کے لئے دیکھئے التعليق الممجد على مؤطا الامام محمدؒ (صـ۲۳۵، رقم الحاشية ۱۰)

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں، فتأمل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ما جاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

أن ابن عمر صلّی بجمع، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المکان[2] حج کے موقعہ پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے[3] ایک تو عرفات میں جمع بین الظہر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بہرحال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابو حنیفہؒ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :۔

(۱) "من قدم نسکا علی نسك كأن حلق قبل الرمي أو نحر القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح فعليه دم" كما في المبسوط للسرخسي (ج۴ ص۴۱ و ۴۲) باب الطواف۔

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شئ عليه" كتاب الحجة على أهل المدينة (ج۲ ص۳۷۱) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمرة العقبة۔

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کی ہے یعنی "لا حرج في شئ من ذلك، ولم ير في شئ من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتبِ حنفیہ میں اگرچہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی اللباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج۱ ص۲۰۰) باب الجنایات ۔ لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحابِ فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۱ ص۲۲۷) كتاب المناسك، باب من جمع بينهما ولم يتطوع۔ ومسلم في صحيحه (ج۱ ص۴۱۷) كتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة واستحباب صلوتي المغرب والعشاء جمعا بالمزدلفة في هذه الليلة ۱۲ مرتب

[2] قوله: "فعل مثل هذا المكان" هكذا في نسختنا الهندية، وفي نسخة البيروتية بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي "فعل مثل هذا في هذا المكان" انظر (ج۳ ص۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلوٰتین مسنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مسنون ہی ہے واجب نہیں[۱]۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

(۱) اِحرامِ حج۔
(۲) تقدیم الظہر علی العصر[۲]۔
(۳) الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
(۴) مکان، یعنی وادیٔ عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کمسجدِ نمرۃ من أیّ جہۃ کان۔
(۵) دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
(۶) امامِ اعظم یا اس کے نائب کا ہونا[۳]، لہٰذا اگران دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلوٰتین کرلی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۳] عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین جمہور کے نزدیک جمعِ نسک ہے یعنی مناسکِ حج کا ایک جزء ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمعِ سفر ہے " فمن کان حاضرًا أو مسافرًا دون مرحلتین کأھل مکۃ لم یجز لہ الجمع عندہٗ کما لا یجوز لہ القصر ۔ انظر شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۰ و ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفتح الملہم (ج ۳ ص۲۸٦) الجمع بین الظہر والعصر فی وقت الظہر بعرفۃ بأذان وإقامتین وھو نسک عند الحنفیۃ ۔ وحجۃ الوداع (ص۱۳۱) اختلفوا فی الجمع بمزدلفۃ ھل ھو للسفر أو للنسک ؟ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص۲۸۷) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم، الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفۃ۔ و"حجۃ الوداع" (ص۱۰۵) لو صلی المغرب قبل المزدلفۃ۔ ولباب المناسک مع شرحہ للقاری (ص۱۵۱) باب فی أحکام المزدلفۃ، فصل فی الجمع بین الصلوٰتین بہا ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

[۳] یہ تفصیل معارف السنن (ج ٦ ص۲۵۱، باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

ضروری نہیں۔[۱]

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری[۲] شریف میں تعلیقاً مروی ہے: "وکان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بینهما[۳]"

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوصِ[۴] قطعیہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت ہے، اس لئے اس کو "ما ورد به الشرع" کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہٰذا جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے۔[۵]

---

[۱] دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۰۲) باب صفۃ الحج ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص۲۲۸) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفۃ ۱۲ مرتب

[۳] واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص۲۶۵) باب الخروج إلی عرفۃ۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: "ومن قواعدهم (أی الحنفیة) أن الصحابی إذا خالف ماروی دلّ علی أن عنده علماً بأن مخالفه أرجح تحسیناً للظن به، فینبغی أن یقال هذا هنا" دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۴۱۴) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلاء السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: "وما أورد علیه الحافظ من أن الراوی إذا خالف ما رواه کان مخالفه أرجح عندهم فلیس بوارد، فإن ذلك فیما إذا کان الراوی منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبی صلی الله علیه وسلم بین الصلاتین بعرفة لم ینفرد ابن عمر بروایته، بل رواه جمع من الصحابة عظیم، فلا یقدح فیه مخالفة ابن عمر إیاه لفعله - قال الشیخ: ویمکن أن یحمل فعل ابن عمر علی الجمع بینهما صورة لا حقیقة، فإن الفعل یحتمل الوجوه، بخلاف جمع النبی صلی الله علیه وسلم بینهما، فقد تواترت الروایات بکونه فی وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بیّناً انتفی به احتمال کونه جمعاً صورة، ولم یتواتر عن ابن عمر جمعه بینهما فی منزله مثل ذلك، فلا یترك العمل بالنص القطعی هناك اهـ" دیکھئے (ج ۱۰ ص۱۰۱) باب التوجه إلی الموقف الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] مثلاً: "إِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا" سورہ نساء آیت ۱۰۳ پ ۵ — ۱۲ م

[۵] چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "أخبرنا أبوحنیفة عن حماد عن إبراهیم قال: إذا صلیت یوم عرفة فی رحلك فصل کل واحد من الصلاتین لوقتها ولا ترتحل من منزلك حتی تفرغ من الصلاة" قال محمد: وبهذا کان یأخذ أبوحنیفة۔ کتاب الآثار (ص۷۱) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۳۴۳، طبع ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔ ۱۲ مرتب

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

① احرامِ حج

② تقدیم الوقوف بعرفات۔

③ زمانِ مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔

④ وقتِ مخصوص یعنی عشاء۔

⑤ مکانِ مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یا نائب اور جماعت کی شرط نہیں[1]

عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیانِ ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابوثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ[2]

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ[3]

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا[4]

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان واقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال مشہور ہیں۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: "یجمع منفرداً کما یجمع مع الإمام، ولاخلاف فی ھذا"۔ المغنی (ج ۳ ص۴۱۹) باب صفۃ الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسك، باب من أذن وأقام لکل واحدۃ منہما ۱۲ م

[3] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۲) ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۱ و۴۵۲) باب ماجاء أن عرفۃ کلہا موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجشونؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو راجح قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلکِ مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اِسی کے مطابق ہے[1]۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے اس جملہ سے ہے " ثم أذن ثم أقام فصلّی الظهر ثم أقام فصلّی العصر[2]"

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذانٍ وإقامةٍ کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد[3]

---

[1] یہ تمام تفصیل معارف السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص۲۵۲ و۲۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں:

(۱) صرف ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدى الروايات عن ابن عمر وهو قول سفيان الثوري فيما حكاه الترمذي والخطابي وابن عبدالبر وغيرهم، وقال ابن حزم: هو قول سفيان وأحمد بن حنبل في أحد قوليهما، وبه أخذ أبوبكر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاه المحب الطبري عن بعض السلف وهذا إحدى الروايات عن ابن عمر كما حكاه ابن حزم في المحلّى، تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۳ ص۴۲۸) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بينهما بوحدة الإقامة وتكرارها ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۹۵) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۶۷) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان و اقامۃ پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صلیتُ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھکذا[۱]"

دراصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجح کل فریق بما تحقق لدیہ[۲]

اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

---

[۱] یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلوتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلوتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلوتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذانٍ و اقامتین کا قول کیوں نہ کرلیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص۳۹۷ و ۳۹۸) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلاتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے "حدثنا حاتم بن اسمٰعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد و إقامۃ ولم یسبح بینھما" دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے "لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالإقامۃ إعلامًا بخلاف العصر بعرفۃ لأنہ مقدم علی وقتہ فأفرد بہا لزیادۃ الإعلام" ہدایہ (ج ۱ ص۲۲۷) باب الإحرام

واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص۲۲۷) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع بمزدلفہ کو جمع بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۱) باب الإحرام۔ علامہ عبد الحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۲۷، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[۲] چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "وبالجملۃ الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضۃ والقصۃ واحدۃ وتستفاد منہا صورۃ ستۃ و إلی کل ذھب ذاھب ورجح کل فریق ما تحقق لدیھم من

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ[۱] اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات[۲] پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متأثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور وفکر کر کے اپنے فہم واجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، البتہ دو مرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ ساتھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی[۳] واللہ اعلم

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

بحث دقیق وتفکیر عمیق حدیثاً وفقہاً، روایۃً ودرایۃً، ولکلٍ وجھۃٌ ھو مولیھا، واللہ المستعان» دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۴۵۳) باب ما جاء أن عرفۃ کلھا موقف ـ بالخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکرالعینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۱۲) باب من جمع بینھما ولم یتطوع۔

روایات وآثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۴۷ تا ۳۴۹) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو۔ ومصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من قال لایجزیہ الأذان بجمع وحدہٗ أو یؤذن أو یقیم ۱۲

[۳] یعنی تعداد اذان واقامت للجمع بین الصلوتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲م

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[۱] "حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الأذان بالعتمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدھا رکعتین ثم دعا بعشائہ فتعشّی ثم أمر فأذن وأقام ـ قال عمرو: ولا أعلم الشک إلا من زھیر ـ ثم صلی العشاء رکعتین الخ" صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۲۷) کتاب المناسک، باب من أذّن وأقام لکل واحدۃ منھما ۱۲ مرتب

[۲] حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گذر چکی ہیں، نیز حافظ زیلعیؒ نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاۃ المغرب وصلاۃ العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامۃ واحدۃ" نصب الرایہ (ج ۳ ص۶۹) ۱۲م

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۳۴۸) باب الجمع بین الصلاتین بجمع کیف ھو؟ اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴ و ۱۵) باب من اذن و أقام لکل واحدۃ منھما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمٰن بن یعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بعرفة فسألوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج" اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ وقوفِ عرفات کا وقت نو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوعِ فجر تک ہے[2]، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گذارنا اس درجہ میں ضروری نہیں چنانچہ اگر کوئی شخص غروبِ شمس کے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالکؒ کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ ضروری ہے لہٰذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن میں وقوفِ عرفہ کیا اور غروبِ آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

علامہ عثمانیؒ مزدلفہ میں جمع بأذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعُهُ بأذانين في صورة الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرجه البيهقي من طريق عبد الرحمٰن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام" دیکھئے اعلاء السنن (ج ١٠ ص١٢٢) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بمزدلفة لفصل ١٢ مرتب عفی عنہ۔

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص٤٥) كتاب مناسك الحج، فرض الوقوف بعرفة - وأبو داؤد في سننه (ج ١ ص٢٦٦) كتاب المناسك، باب من لم يدرك عرفة ١٢ م

[2] ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعيد بن حسان عن ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك رُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تزغ الشمس، قال: أزاغت؟ قالوا: لم تزغ، قال: فلما قالوا: قد زاغت ارتحل" سنن أبي داؤد (ج ١ ص٢٦٥) باب الرواح إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیثِ باب سے ثابت ہے ١٢ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں[۱] وقوفِ عرفہ کرلیا تو اس کا حج ہوگیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دَم واجب ہے[۱]۔

امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصّہ میں وقوفِ عرفہ کرلیا تو درست ہے[۲]۔

باب[۳] ماجاء فی تقدیم الضعفۃ من جمع بلیل

عن ابن[۴] عباس قال: بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثقل[۵] من جمع بلیل" ترجمۃ الباب میں "ضَعَفَۃ" سے مراد عورتیں، بچے کمزور بوڑھے اور مریض ہیں[۶] اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمۃ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے[۷] کہ وہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر ان جملہ ضعفاء میں سے تھے[۸] جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کردیا تھا۔

---

[۱] حدیثِ باب سے امام مالکؒ کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضرّس طائیؓ کی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هٰذه الصلوٰة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهارًا فقد تم حجه وقضى تفثه" سنن أبي داوٗد (ج ۱ ص۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

[۲] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

[۳] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۴] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۴۱۸) باب استحباب تقديم الضعفة من النساء وغيرهن الخ۔ والنسائي في سننه (ج ۲ ص۴۶) تقديم النساء والصبيان إلى منازلهم ۔ وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۶۸) باب التعجيل من جمع ۔ وابن ماجة في سننه (ص۲۱۶) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

[۵] بفتحتين، متاع المسافر وما حمله على دوابه۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص۲۹۴) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

[۶] كما قال العيني في العمدة (ج ۱۰ ص۱۵) باب من قدم ضعفة أهله ۱۲ م

[۷] اس لئے کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضرت ابن عباسؓ عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیتِ مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوعِ صبحِ صادق سے طلوعِ شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

"وقوفِ مزدلفہ" جمہور کے ہاں رکنِ حج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد، امام اسحاق اور ابوثور رحمھم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلاعذر "وقوفِ مزدلفہ" چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمھما اللہ کے ہاں یہ رکنِ حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور "مبیتِ مزدلفہ" احناف کے ہاں "سنتِ مؤکدہ" ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمھم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمھم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمایئے: تکملہ فتح الملہم ۲/۱۵۹۔۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقدیم الضعفة الخ مطبوعہ دار القلم، دمشق)۔

امام مالکؒ کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعیؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالکؒ سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہلِ ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم یدرک مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفة بطل حجة بخلاف النساء والصبیان والضعفاء [1]. واللہ أعلم

باب [2] ﴿ بلا ترجمہ [3] ﴾

عن جابر قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یرمی یوم النحر ضحیٰ [4]، یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی کے تین اوقات ہیں:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے سیر أعلام النبلاء (ج: ۳، ص: ۳۳۲ وما بعدہا) عبداللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب

(۱) راجع لتفصیل المذاهب ولفوائد أخرىٰ "العمدة" للعینی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة أهله بلیل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور ہے "باب ماجاء فی رمی یوم النحر ضحیٰ" دیکھئے (ج: ۳، ص: ۲۴۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ ۱۲ مرتب

(۴) الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲م

① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے[1]۔
② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک ۔
③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گذرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات ۔

---

[1] واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے چنانچہ حدیثِ باب میں "ضحیً" کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقتِ جواز طلوعِ صبحِ صادق ہی سے شروع ہوجاتا ہے۔ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: "وفی النہایة نقلاً من مبسوط شیخ الإسلام أن ما بعد طلوع الفجر من یوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلی الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلی الغروب وقت الجواز بلا إساءة، واللیل وقت الجواز مع الإساءة" فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۶) تحت قول صاحب الھدایة "لما روی أن النبی علیہ الصلاة والسلام رخص للرعاء أن یرموا لیلاً"

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصفِ اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر فجر سے پہلے رمی کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۸۵ و ۸۶) باب رمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص۵۲۲) باب من قدّم ضعفة أھلہ بلیل ۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدّم ضعفة أھلہ وقال: لا ترموا الجمرة حتی تطلع الشمس" امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے ۔

جہاں تک صبحِ صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ فی الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتی تصبحوا" (ج ۱ ص۳۵) باب وقت رمی جمرة العقبة الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے، "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یرموا لیلاً" "عمرو بن شعیب عن أبیہ عن جدہ" کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یرموا باللیل وأیة ساعة شاء و من النہار" حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں جمرۂ عقبہ کی رمی نہیں کی یہانتک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی، اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہانتک کہ صبح ہوگئی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریقِ اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

و أما بعد ذلك فبعد زوال الشمس " یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوالِ شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارھویں اور بارھویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کرلی تو اس کا اعادہ ضروری ہے[1]، البتہ تیرھویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاؤسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایامِ تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایامِ تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن یرموا باللیل"۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص۸۵-۸۶)، الدرایہ (ج ۲ ص۲۵-۲۹) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۶۰) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الھدایۃ، اور اگر بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست نہ ہوگا " لأن ثبوت الرمی بخلاف القیاس" دیکھئے ہدایہ و حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] البتہ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کما فی فتح القدیر والعنایۃ - ج ۲ ص۱۸۵ -) لیکن یہ ضعیف روایت مفتی بہ نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہئے
از استاذ محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہوگیا تو رمی فوت ہوگئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دَم دینا واجب ہے[۱]۔

بَاب مَاجَاء أَن الإفاضَة مِن جمع قبل طلوع الشمس

عن أبي[۲] إسحٰق قال: سمعتُ عمرو بن ميمون يحدّث يقول: كنّا وقوفاً بجمع فقال عمر بن الخطّاب: إن المشركين كانوا لا يفيضون حتى تطلع الشمس، وكانوا يقولون: أشرق ثبير[۳]، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفهم، فأفاض عمر قبل طلوع الشمس"، یعنی اہل جاہلیت طلوعِ شمس کے انتظار میں بیٹھے رہتے تھے اور چونکہ طلوعِ آفتاب کی علامت یہ تھی کہ ثبیر نامی پہاڑ چمکنے لگتا تھا اس لئے وہ کہتے تھے " أشرِق ثبیر" یعنی اے جبل ثبیر! چمک اٹھ، اور سنن ابن ماجہ[۴] میں یہ الفاظ مروی ہیں " اشرق ثبیر، کیما نغیر" اے جبلِ ثبیر! چمک اٹھ تاکہ ہم یلغار کریں یعنی منیٰ کو روانہ ہوجائیں۔

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے[۵]۔

طلوعِ شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیثِ باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیثِ[۶] طویل کے اس جملہ سے "فلم یزل واقفاً حتی أسفر جدّاً" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ واللہ اعلم

---

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج۱۰ ص۸۵و۸۶) باب رمی الجمار ۱۲م

[۲] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج۱ ص۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائي في سننه (ج۲ ص۴۷) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

[۳] بفتح الثلثة وكسر الباء الموحّدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذاهب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكّة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال أخر اسم كل منها ثبير" كذا في معارف السنن (ج۶ ص۴۷۱) ۱۲م

[۴] (ص۲۱۷) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

[۵] كذا في المعارف (ج۶ ص۴۷۱) ۱۲ م

[۶] صحيح مسلم (ج۱ ص۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب[1] کیف ترمی الجمار

عن[2] عبد الرحمن بن یزید قال: لما أتی عبد اللّٰہ جمرة العقبة استبطن الوادی واستقبل القبلة وجعل یرمی الجمرة علی حاجبہ الأیمن، ثم رمی بسبع حصیات، یکبر مع کل حصاة، ثم قال: واللّٰہ الذی لا إلٰہ إلا ھو! من ھٰھنا رمی الذی أنزلت علیہ سورة البقرة" اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرۂ اولیٰ اور جمرۂ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبالِ قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیثِ باب میں جمرۂ عقبہ کی رمی میں بھی استقبالِ قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین[3] میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں "جعل البیت عن یسارہ ومنیٰ عن یمینہ" کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرۂ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرہ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہیے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے "حسن صحیح" کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[4] میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں "وھذا شاذ، فی إسنادہ المسعودی[5] وقد اختلط"

واللّٰہ أعلم[6]۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۲۱۷ و۲۱۸) باب من أین ترمی جمرة العقبة ۱۲ م

[3] دیکھئے صحیح بخاری (ج۱ ص۲۳۵) باب رمی الجمار بسبع حصیات، وباب من رمی جمرة العقبة وجعل البیت عن یسارہ۔ اور صحیح مسلم (ج۱ ص۴۱۹) باب من رمی جمرة العقبة من بطن الوادی وتکون مکة عن یسارہ ۱۲ م

[4] فتح الباری (ج۳ ص۔۔۔) باب یکبر مع کل حصاة ۱۲ م

[5] ھو عبد الرحمٰن بن عبد اللّٰہ بن عتبة بن مسعود الکوفی، المسعودی، صدوق، اختلط قبل موتہ، وضابطہ أن من سمع منہ ببغداد فبعد الاختلاط، "من السابعة" تقریب التہذیب (ج۱ ص۴۸۷، رقم ۱۰۰۸) ۱۲ مرتب

[6] شرح باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۔۔۔) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس[1] أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قلّد نعلین وأشعر الھدی فی الشق الأیمن بذی الحلیفۃ و أماط عنہ الدم" تقلید بالاتفاق سنت ہے[2]، اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کا دستور زمانہ جاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل وغارت گری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے بارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیِ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے[3]۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ إشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے[4]، یہ طریقہ حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

---

[1] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صـ۴۰۸) باب إشعار البدن وتقلیدہ عند الإحرام وأبوداود فی سننہ (ج ۱ صـ۲۴۴) باب الإشعار ۱۲م

[2] علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: " وھو سنّۃ بالإجماع وھو تعلیق نعل أو جلد لیکون علامۃ الھدی، وقال أصحابنا: لو قلّد بعروۃ مزادۃ أو لحی شجرۃ أو شبہ ذلک جاز لحصول العلامۃ، وذھب الشافعی والثوری إلی أنھا تقلد بنعلین، وھو قول ابن عمر، وقال الزھری ومالک: یجزئ واحدۃ، وعن الثوری: یجزئ فم القربۃ، ونعلان أفضل لمن وجدھا" عمدۃ القاری (ج ۱۰ صـ۳۱) باب من أشعر وقلّد بذی الحلیفۃ ثم أحرم ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیۂ نصب الرایہ (ج ۳ صـ۱۱۱ باب التمتع) بحوالۂ شرح توربشتی علی المصابیح تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدی راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے منحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ صـ۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲م

[4] صاحبِ ہدایہ فرماتے ہیں: " قالوا: والأشبہ ھو الأیسر لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طعن فی جانب الیسار مقصودًا وفی جانب الأیمن اتفاقًا" تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر اور عنایہ (ج ۲ صـ۲۱۳) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اِشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے[۱]۔

البتہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے[۲]، اسی بناء پر اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ پر بہت تشنیع کی گئی ہے[۳]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہؒ نہ اصلِ اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگا دیتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّاً للباب اِشعار سے روکا، فإن الناس لا یراعون الحق فی ذلک، ورنہ ان کا مقصود نفسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا[۴]۔

---

[۱] حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۲)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ ابل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیرؒ کے نزدیک یہ ابل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کوہان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؒ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کوہان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کوہان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، ابل کے اشعار اور غنم کے عدمِ اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۶) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ صاحبِ ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا یشعر عند أبی حنیفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکرہ" ہدایہ (ج۱ ص۲۶۲) باب التمتع ۱۲ مرتب

[۳] علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم فی المحلی: قال أبو حنیفة: أکرہ الإشعار، وھو مثلة" وقال: (أی ابن حزم) ھذہ طامّة من طوام العالم أن یکون مثلة شیٔ فعلہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، أفّ لکل عقل یتعقب حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، ویلزمہ أن تکون الحجامة وفتح العرق مثلة، فیمنع من ذلک، وھذہ قولة لا نعلم لأبی حنیفة فیھا متقدم من السلف ولا موافق من فقہاء عصرہ إلا من ابتلاہ اللہ تعالی بتقلیدہ" عمدہ القاری (ج۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ مرتب

[۴] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر وقلّد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۵) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات راجح ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں[1] اس کے علاوہ اگر امام ابوحنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ اشعار کے مقابلہ میں تقلید نعلین افضل ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدنوں کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر عمل کیا تھا[2]

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبؒ نفسِ اِشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیث النہی عن المثلۃ اور احادیث النہی عن تعذیب الحیوان پر مبنی ہے[3] گویا وہ احادیثِ اِشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں[4] اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

---

[1] چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: " هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء ولاسيما بمذهب أبي حنيفة " عمدہ (ج ۱۰ ص۳۵) باب من أشعر و قلّد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: " ويتعين الرجوع إلى ما قال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال أصحابه " فتح الباری (ج ۳ ص۴۲۵) باب إشعار البدن

علامہ عینی اور حافظ ابن حجر شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ " و أمّا العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندي بارد " دیکھئے (ج ۲ ص۱۰۰، باب ماجاء في إشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] كذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفي في شرحه على المصابيح۔ أنظر للتفصيل حاشية نصب الراية (ج ۳ ص۱۱۶) باب التمتع ۱۲ مرتب

[3] دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب مايكره من المثلة والمصبورة والمجثمة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۱) کتاب الضحايا، باب في المبالغة في الذبح، اور نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

[4] لیکن علامہ سہیلیؒ " الروض الأنف " میں لکھتے ہیں: " النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في حجة الوداع، فكيف يكون الناسخ متقدما على المنسوخ " لہٰذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ اِشعار احادیث نہی عن المثلۃ کے ساتھ معارض ہیں، وإذا وقع التعارض فالترجيح للمحرم، علامہ زیلعیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجبِ طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تخییر بین الاشعار وترکہ کا پتہ چلتا ہے[1]، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسٰی) سمعتُ یوسف بن عیسٰی یقول: سمعتُ وکیعًا یقول حین روی هٰذا الحدیث فقال: لا تنظروا إلی قول أهل الرأی فی هذا، فإن الإشعار سنّة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب یقول: کنا عند وکیع، فقال لرجل عنده ممن ینظر فی الرأی: أشعر رسول الله صلی الله علیه وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثلة، قال الرجل: فإنه قد رُوِیَ عن إبراهیم النخعی أنه قال: الإشعار مثلة، قال: فرأیت وکیعًا غضب غضبًا شدیدًا وقال: أقول لك: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم، وتقول: قال إبراهیم! ما أحقك بأن تُحبس ثم لا تخرج حتی تنزع عن قولك هٰذا" یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کررہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحاب الرای میں سے ایک آدمی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار کرنے کا ذکر کیا، اور "یقول ابوحنیفة هو مثلة" کہہ کر امام ابوحنیفہ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدمی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض وغضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحۃً تذکرہ آیا ہے۔

صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بناکر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے[2]۔

---

[1] حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إلیها أتشعر؟ - یعنی البدنة - فقالت: إن شئت، إنما تشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر الهدی وإن شئت فلا تشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فی الإشعار أواجب هو أم لا؟ رقم الحدیث ۱۲۶۳ و ۱۲۶۹ (طبع: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، کما قال العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعر وقلّد ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأنکر وکیع بهٰذین القولین علیه وعلی أصحابه إنکارًا شدیدًا ورد علیه ردًّا بلیغًا، و ظهر من هٰذین القولین أن وکیعًا لم یکن حنفیاً مقلدًا للإمام أبی حنیفة فإنه لو کان حنفیاً لم ینکر علیه هٰذا الإنکار البتة، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعًا کان حنفیاً" تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۰) باب ما جاء فی إشعار البدن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ[1] میں، حافظ مزیؒ نے تہذیب الکمال[2] میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواہر المنیفہ[3] میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے[4]۔ اور ان کے شاگرد تھے[5] لہٰذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

---

[1] کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص ۱۴۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمۃ وکیع بن الجراح (نسخۃ مصورۃ عن النسخۃ الخطیۃ المحفوظۃ بدار الکتب المصریۃ) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمۃ المؤلف ۱۲ م

[4] نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۴۸) ترجمۃ وکیع بن الجراح رقم ۴۸۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۲۶) ترجمۃ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

[5] دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۳۲۴) ترجمۃ النعمان بن ثابت رقم ۷۲۹۷۔ اور سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۴) ترجمۃ أبی حنیفۃ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحیی بن معینؒ کا وکیعؒ بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: "ما رأیت أفضل منہ۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسرد الصوم ویفتی بقول أبی حنیفۃ" لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ " و یفتی بقول أبی حنیفۃ" کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذِ تمر کے مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذِ تمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے "ما فیہ (أی فی وکیع) إلا شربہ نبیذ الکوفیین" گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں" یفتی بقول أبی حنیفۃ" کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارک پوری کی یہ تاویل بارد اور تکلفِ محض ہے، ورنہ یحیی بن معینؒ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ "یفتی بقول أبی حنیفۃ" اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحیی بن معین کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ صرف یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذِ تمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراحؒ تو خود کوفی ہیں اور کوفیین سب جوازِ نبیذ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں[1]

رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غضبناک ہونا سو وہ غیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیثِ نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر "یفتی بقول أبي حنیفة" میں علامہ مبارکپوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ "یفتی بقول أبي حنیفة" میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج۶ ص۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادة وإیضاح۔

علامہ مبارکپوریؒ لکھتے ہیں کہ "یفتی بقول أبي حنیفة" میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحیی بن معینؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رح کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلك قولاه المذکوران فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص۱۲۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محلِ نظر ہے۔ بہرحال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیأتی فی تقریر الأستاذ المحترم حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہذا)

[1] دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دبا سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دبا پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہٖ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیث سنکر کہی تھی اس لئے صورت معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی[۲]، اس قسم کے معارضہ صوریہ کے موقعہ پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتب احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں[۳]، بہرحال واقعۂ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے غیر حنفی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

---

[۱] روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فأتي بطعام أو دعي له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبه" شمائل ترمذی (ص۱۳) باب ماجاء فی صفة إدام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دبا سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دبا سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۱۵) أبواب الأطعمة، باب ما جاء في أكل الدباء ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ ملا علی قاری لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحبه، فسل السيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلنك" مرقاة المفاتيح (ج ۳ ص۶۱) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

[۳] مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذنوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة للفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص۱۰۱) باب في خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبه سباً سيئاً، ما سمعته سبه مثله قط، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعهن" (ج ۱ ص۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں "فما كلمه عبد الله حتى مات" كما نقل الحافظ في الفتح (ج ۲ ص۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص۱۳۰،۱۳۱) باب ما جاء فی کراهیة البول فی المغتسل ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃؓ قالت: کنت أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کلھا غنماً[2] شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید ابل وبقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں[1]

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں غنم کے لئے فتلِ قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اوّل تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزیدؒ کا

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۲۳۰) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص۲۱) تقلید الغنم۔ وأبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۴۴) باب فی الإشعار۔ و ابن ماجۃ فی سننہ (ص۲۲۴) باب تقلید الغنم ۱۲ م

[2] اس روایت میں لفظ "کلھا" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید بنے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظِ "ھدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" "ھدی" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف الیہ کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وھوھھنا مفقود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص۱۰۵) میں اس کو تصرفِ رواۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی روایت کے مقابلہ میں روایاتِ بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دوسرے طرز کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أفتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنتُ أفتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۰) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جزء کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "ھدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جزء کی طرح ہیں لہذا حدیثِ باب میں "غنماً" کو "ھدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص۳۴۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۱۴۵۶

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تفرد ہے[۱]، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضورِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے[۲]۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں[۳] کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلادے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۳] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے "المغنی" لابن قدامۃ (ج ۳ ص۵۴۹) فصل ویسن تقلید الھدی ـ وشرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[۴] جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۴۱) باب تقلید الغنم ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروۃ بن الزبیر، عمرہ بنت عبدالرحمٰن، قاسم ابوقلابہ، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "کنتُ أفتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۵) باب استحباب بعث الھدی إلی الحرم ۱۲ مرتب

[۲] علامہ عینیؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنھا تضعف عن التقلید" یعنی بکری ایک کمزور جانور ہے وہ قلادہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۴۱) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذرؒ فرماتے ہیں: "ولم نجد لھم (أی للحنفیۃ والمالکیۃ) حجۃ إلا قول بعضھم أنھا تضعف عن التقلید وھی حجۃ ضعیفۃ، لأن المقصود من التقلید العلامۃ، وقد اتفقوا علی أنھا لا تشعر لأنھا تضعف عنہ، فتقلد بما لا یضعفھا" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۴۳۰) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفسِ تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلیدِ نعلین پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفسِ تقلید تو درست ہے تقلیدِ نعلین نہیں کما سیأتی فی التقریر

صاحبِ بدائعؒ نے عدمِ تقلیدِ غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل علی أن الغنم لا تقلد قولہ تعالیٰ: وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ" عطف القلائد علی الھدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلادے ڈالنا ہی پیشِ نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں[۱]۔

"ثم لا یحرم" حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ)

والعطف یقتضی المغایرة فی الأصل، واسم الهدی یقع علی الغنم والإبل والبقر جمیعًا، فهذا یدل علی أن الهدی نوعان: ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیکون عطف القلائد علی الهدی عطف الشیء علی غیره فیصح" بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرمًا ۱۲ مرتب

[۳] معارف السنن (ج ۶ ص۵) ۱۲ م

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[۱] پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: "والحنفیة فی الأصل یقولون: لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخری" کذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص۵۴۷) باب تقلید الغنم۔

مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو "ھدی" میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں "کنت أفتل قلائد هدی رسول الله صلی الله علیه وسلم کلها غنمًا" کہکر "غنم" پر "ہدی" کا اطلاق کیا گیا ہے۔

لیکن حنفیہ پر ابن المنذرؒ کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: "هٰذا افتراء علی الحنفیة فی أی موضع قالت الحنفیة: إن الغنم لیست من الهدی، بل کتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلی الحرم لیتقرب به، قالوا: وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما: "ما استیسر من الهدی شاة" وعن هذا قالوا: الهدی إبل وبقر وغنم ذکورها وإناثها، حتی قالوا هٰذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقلید فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو کان تقلیدها سنة لما ترکوها" عمدة القاری (ج ۱۰ ص۴۲) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب عفی عنه

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا[۱] جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم ہو جاتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے[۲]۔ تفصیل کے لئے اعلاء السنن کی طرف مراجعت کریں[۳]۔ واللہ اعلم

---

[۱] "وعن جماعة من الصحابة رضی الله عنهم منهم علی وابن مسعود وابن عمر وجابر رضی الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روی عن ابن عباس رضی الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يريد الحج أو العمرة فقد أحرم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۲) فصل وأما بيان ما يصير به محرمًا۔ ابن المنذرؒ نے سفیان ثوریؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، كذا نقل الحافظ فی الفتح (ج ۳ ص ۴۳۲) باب من قلّد القلائد بيده) لیکن علامہ عینیؒ نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہورؒ کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابیؒ نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۲)

مذکورہ صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "أن عمر وعليا وابن عباس كانوا يقولون فی الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبی قال جعفر: يواعدهم يومًا فإذا كان ذلك اليوم الذی يواعدهم أن يشعر أمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۴ ص ۸۵، رقم ۵۰۶۰) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم" اول تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۲)

حضرت ابن مسعودؓ کا اثر احقر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجرؒ نے تو ان کا مسلک جمہورِ صحابہؓ یعنی حضرت عائشہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرمًا

حضرت ابن عمرؓ کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۴ ص ۸۴، رقم ۵۰۶۸، فی الرجل يقلد أو يجلل أو يشعر وهو يريد الإحرام) حضرت ابن عباسؓ کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے "من جلّل أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۴ ص ۸۵، رقم ۵۰۷۵) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استحباب تشبہ بالمحرمین پر محمول کیا جا سکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجرؒ نے امام زہریؒ کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباسؓ کے فتوی کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۴۳۲ و ۴۳۶) لامحالہ حضرت ابن عمرؓ کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ صــــ پر)

بَابُ مَاجَاءَ إِذَا عَطِبَ الهَدْيُ مَا يُصنَعُ بِهِ[1]

عَن[2] نَاجِيَةَ[3] الخُزَاعِي، صَاحِبِ بُدْنِ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللّٰهِ! كَيفَ أَصْنَعُ بِمَا عَطِبَ[4] مِنَ البُدْنِ؟ قَالَ: انْحَرْهَا ثُمَّ اغْمِسْ نَعْلَهَا فِي دَمِهَا، ثُمَّ خَلِّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُوهَا " اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کردے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مَل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابرؓ کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمدؒ اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ لکھتے ہیں " ورجال أحمد ثقات " اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: " ورجاله رجال الصحيح " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۲۷) باب فيمن بعث هديا وهو مقيم لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ ہیثمیؒ کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: " وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده " فتح الباری (ج ۳ ص۴۳۶) باب من قلّد القلائد بيده ۔ مزید کلام کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۲۳۱) باب من قلّد بدنته وساقها ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[2] چنانچہ صاحب ہدایہؒ فرماتے ہیں " لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقول، فيصير به محرمًا لاتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام ۔ ہدایہ (ج ۱ ص۲۵۶) قبیل باب القران ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۱۰ ص۲۲۸ تا ۲۳۵) باب من قلد بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبوداؤد في سننه (ج ۱ ص۲۴۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ. وابن ماجة في سننه (ص۲۲۲) باب في الهدى إذا عطب ۱۲ م

[2] هو ابن كعب بن جندب أو جندب بن كعب، شروع میں ان کا نام ذکوان تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجۂ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحاح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیثِ باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۱)

[3] عطب ۔ بالکسر ۔ أی هلك وعجز عن السير ۔ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص۶۱۶) مادۂ عطب " ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے ۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء وفقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرّف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمدؒ اور مالکیہ میں سے ابن القاسمؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہٰذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہوجاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدیِ واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی وفقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے ۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی وفقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا کما ہو مذہب الجمہور، چنانچہ حدیثِ باب میں "خلِّ بین الناس وبینہا فیأکلوھا" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں ۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لاتأکل منہا أنت ولا أحد من أھل رفقتك[۱]"

شارحِ مسلم ابوعبداللہ اُبّی مالکیؒ نے "إکمال إکمال المعلم" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

---

[۱] (ج ۱ ص۴۲۷) باب مایفعل بالھدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ م

آپ نے یہ حکم سدًّا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشۂ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کردیں[1]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم[2]۔

باب ماجاء فی رکوب البدنة

عن[3] انس بن مالك ان النبی صلی الله علیه وسلم رأی رجلاً یسوق بدنة فقال له: ارکبها، فقال: یارسول الله! إنها بدنة فقال له فی الثالثة أو فی الرابعة: ارکبها ویحك أو ویلك " امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک رکوبِ بدنہ عندالحاجۃ درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الّا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصریؒ اور عطاءؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵) — وفی فتح الملهم: " قال الطیبی: سواء کان فقیراً أو غنیاً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطماعهم لئلا ینحرها أحد ویتعلل بالعطب اهـ ـ قال المازری: نهاه عن ذلك حمایة أن یتساهل فینحره قبل أوانه، قال القرطبی: لأنه لو لم یمنعهم أمکن أن یبادر فینحره قبل أوانه، وهو من المواضع التی وقعت فی الشرع وحملت مالکاً علی القول بسد الذرائع وهو أصل عظیم لم یظفر به إلا مالك رحمه الله لدقة نظره اهـ قلتُ (القائل هو الشیخ العثمانی صاحب فتح الملهمؒ): وقد استعمله أصحابنا أیضاً کثیراً فی مسائلهم. والله أعلم (ج ۳ ص ۳۵۰) باب ما یفعل بالهدی إذا عطب فی الطریق ۱۲ مرتب

[2] مسئلۃ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۱ تا ۵۰۵) اور اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۷۳ تا ۲۷۹) باب ما یفعل بالهدی إذا خاف علیه العطب ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب رکوب البدن ـ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲۵) باب جواز رکوب البدنة المهداة لمن احتاج إلیها ۱۲ م

[4] رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں:-

(۱) مطلقاً جواز عروۃ بن الزبیرؓ اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبه ابن المنذر إلی أحمد وإسحٰق۔

(۲) رکوب مطلقاً تو نہیں البتہ عندالحاجۃ درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدتِ حاجت یعنی اضطرار کے وقت رکوب درست ہے (اس مسلک سے متعلقہ تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبها بالمعروف إذا ألجئت إليها حتی تجد ظهرًا"[1] واللہ تعالیٰ اعلم۔[2]

باب[3] ما جاء بأيّ جانب الرأس يبدأ في الحلق

عن[4] انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة نحر نسكه ثم ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فحلقه، فقال: اقسمه بين الناس" بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "خراش

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہۃ، نسبہ ابن عبد البر الی الشافعی ومالک

(۵) بقدرِ حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم نخعی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفۃ وشنّع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبد البر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹ و ۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] (ج ۱ ص ۴۲۶) باب جواز رکوب البدنۃ المهداۃ لمن احتاج إليها ۱۲ م

[2] پھر قائلین جوازِ رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لادسکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت نہیں۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۰)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کرائے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۲۱) باب بيان ان السنة يوم النحر أن يرمي ثم ينحر ثم يحلق والابتداء في الحلق بالجانب الأيمن من رأس المحلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حالق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقعہ پر آپ کے حالق تھے[1]

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں محلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتدا مستحب ہے گویا حلق میں حالق کی دائیں جانب کا نہیں محلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔

علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: "وهذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنيفة: يبدأ بجانبه الأيسر[2]" جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کیجائیگی گویا ان کے نزدیک حالق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ محلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیثِ باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "وهذا يفيد أن السنة في الحلق البداءة بيمين المحلوق رأسه وهو خلاف ما ذكر في المذهب وهذا هو الصواب[3]"۔

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشيخ العلامہ ابن عابدین فی ردّ المحتار[4]۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ حالق محلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بیمین الحالق اور ابتداء بیمین المحلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

---

[1] عمدة القاری (ج ۳ ص۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۲۱) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص۱۷۱) باب الإحرام ۱۲ م

[4] چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول "وهذا هو الصواب" نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: "وأقول: یوافقه ما فی المنتقط عن الإمام: حلقت رأسی فخطأت فی الحلق فی ثلاثة أشياء، لما أن جلست قال: استقبل القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بالأيمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن شعرك، فرجعت فدفنته اھ نهر أی فهذا يفيد رجوع الإمام إلى قول الحجام، ولذا قال فی اللباب: هو المختار" وراجعه للتفصيل (ج ۲ ص۱۸۱) تنبيه تحت قوله: "وحلقه الكل أفضل ولو أمرّ الموسیٰ بنحو نورة جاز" ۱۲ مرتب

موئے مبارک کی تقسیم واعطاء کے بارے میں روایات کا اختلاف

حدیثِ باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شقِ ایمن اور شقِ ایسر دونوں جانبوں کے بال حضرت ابو طلحہ[1] انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے[2]، ابوعوانہ کی روایت[3] سے بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابوبکر بن ابی شیبہؒ حفص بن غیاثؒ سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ الفاظ ہیں: "قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين من يليه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فحلقه فأعطاه أم سليمؓ" اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپؐ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابوکریبؒ عن حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين الناس، ثم قال بالأيسر فصنع مثل ذلك، ثم قال: هاهنا أبو طلحة، فدفعه إلى أبي طلحة"[5] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپؐ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپؐ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلیمؓ

---

[1] یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلیمؓ کے شوہر ہیں، کما فی المعارف (ج۶ ص۵۱۳) ۱۲ م

[2] چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے "عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الجمرة ونحر نسكه وحلق ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فحلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس" (ج۱ ص۴۲۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ مرتب

[3] ولفظه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه ودفع إلى أبي طلحة الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس" كذا في العمدة (ج۳ ص۳۸) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[4] صحيح مسلم (ج۱ ص۴۲۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲ م

[5] حوالۂ بالا ۱۲ م

کو دیدئے۔

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے:
"ناول الحالق شقه الأيمن فحلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إياه ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: احلق، فحلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس" اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پچھلی روایات کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ "اقسمه" کی ضمیر منصوب کو شق ایمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے[۱]۔

فائدہ حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری[۳] میں ابن سیرینؒ سے مروی ہے: "قال: قلتُ لعبيدة[۴]: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبناه من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها"۔
نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارکہ تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگالئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے[۵]

---

[۱] عمدۃ القاری (ج ۳ ص ۳۸) باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان
مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے کہ موئے مبارک حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپؐ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپؐ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلیمؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دینا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۱۲م
[۲] دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۲۰) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۱۲م
[۳] (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲م
[۴] علی وزن سکینة، ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴۷، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عَبيدة بفتح اوله ۱۲م
[۵] دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۱۳) ۱۲م

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا "انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن كرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوٰة والسلام"[1] واللہ اعلم

بابٌ[2] ما جاء في الحلق والتقصير

عن[3] ابن عمر قال: حلق رسول الله صلى الله عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم" اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج وعمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج وعمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کما فی شرح[4] النووی علی صحیح مسلم

پھر حلق اور قصر کی مقدارِ واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر رأس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف رأس کا واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ربع رأس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسحِ راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے[5]۔

---

[1] عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحديث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۴۲۰) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۴۲۰) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۶۱) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری (ج ۳ ص ۴۵۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۰) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی مقدار سے وہ امتثالِ امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ معتدبہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعضِ مطلق کافی ہے[۱]۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعابِ راس افضل ہے[۲]۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعیہ کے نزدیک ایک پورے کے برابر بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے[۳]۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ معین اور مکانِ معین کے ساتھ خاص ہے، امام ابویوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارجِ حرم حلق کرایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارجِ حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

---

[۱] واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیثِ وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلثِ مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی "والثلث کثیر" فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۳۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن یترك ورثته أغنیاء خیر من أن یتکففوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ معتدبہ مادون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

[۲] شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م

[۳] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۶) أو اخر باب الإحرام۔ وشرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتب

ہوگا، خارجِ حرم حلق کرانے سے دَم نہ ہوگا[1]

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر استرا پھروالے[2] اس لئے کہ بقدرِ استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں حلق نہیں بلکہ صرف قصر مشروع ہے اور حلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تحلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہ رضی سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں حلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوالے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

[4] وعن عائشة قالت: طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل أن يحرم

جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے[5] حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

---

[1] مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۴۱) فصل وأما بيان زمانه ومكانه ۱۲ مرتب

[2] لما روى عن ابن عمر أنه قال: من جاء يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى الموسى على رأسه والقدوري رواه مرفوعًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۴۱) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص ۱۴۱) ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۰۸) باب الطيب عند الإحرام۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام في البدن الخ ۱۲ م

[5] خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرقِ گلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدہ (ج ۹ ص ۱۵۵) باب الطيب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر احرام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے[۱]

" ويوم النحر قبل أن يطوف بالبيت بطيب فيه مسك " جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طوافِ زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کراہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے صحبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے[۲]۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے "عن أم قيس بنت محصن قالت : دخل علي عكاشة بن محصن وآخر في منى مساء يوم الأضحى فنزعا ثيابهما وتركا الطيب، فقلت : مالكما، فقالا : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا : من لم يفض إلى البيت من عشية هذه فليدع الثياب والطيب[۳] "

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کے مذکورہ جملے سے ہے[۴] جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا مقابلہ نہیں

---

[۱] كذا في معارف السنن (ج ٦ ص ٥٢٥)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ٩ ص ١٥٦) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٠٨ تا ص ٣١١) باب التطيب عند الإحرام ١٢ مرتب

[۲] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ١٠ ص ٩٤) باب الطيب بعد رمي الجمار والحلق قبل الإفاضة ١٢م

[۳] شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٥٦) باب اللباس والطيب متى يحلان للمحرم ١٢م

[۴] نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إذا رميتم وحلقتم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء" شرح معانی الآثار (ج ١ ص ٣٥٦) باب اللباس والطيب متى يحلان للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاۃ ہیں جو متکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابلِ قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ١٠ ص ٩٤) باب الطيب بعد رمي الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں " إذا رميتم الجمرة فقد حل لكم كل شيء إلا النساء، فقال له رجل : والطيب، فقال : أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أفطيب هو" اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ١٠ ص ٩٤) ١٢ مرتب

کرسکتی[1] ۔

وقد روی عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له کل شئ إلا النساء والطیب[2]

وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلی الله علیه وسلم وغیرهم « وهو قول أهل الکوفة » امام ترمذیؒ کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں[3] اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی "حل له کل شئ إلا النساء"

طیب بعد الحلق کے عدمِ جواز کے بارے میں امام مالکؒ کی ایک قوی دلیل مستدرکِ[4] حاکم میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں: "من سنة الحج أن یصلي الإمام الظهر والعصر

---

[1] کما قال العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص۹۱) ۔ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۵۶) باب اللباس والطیب الخ ۱۲ مرتب

[2] حضرت عمرؓ کا یہ اثر مؤطا امام محمدؒ میں اس طرح مروی ہے "أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دینار عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فیما قال: ثم جئتم منی فمن رمی الجمرة التی عند العقبة فقد حل له ما حرم علیه إلا النساء والطیب، لا یمس أحد نساء ولا طیبا حتی یطوف بالبیت" دیکھئے (ص۲۲۳، ۲۲۴) باب ما یحرم علی الحاج بعد رمی جمرة العقبة یوم النحر ۱۲ مرتب

[3] ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانیؒ کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں: "وما ذکره الترمذي من عدم الجواز قول أهل الکوفة فلیس هو مذهب أهل الکوفة من الإمام أبي حنیفة وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشیباني من أصحابه کما صرح به في الموطأ بعد روایة أثر عمر الفاروق فقال "وبهذا نأخذ..... قال: وأما أبو حنیفة فإنه کان لا یری به بأسا" اھ
آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "هکذا عبارة الإمام محمد في موطئه وما ذکره الشیخ المبارکفوري في تحفته (ج ۲ ص۱۱ ۔ مرتب) معزوًّا إلی الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارته ولا أدري ما ذا أحدث له، والله أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص۵۲۶ ۔ وفی طبعة البنوریة ج ۶ ص۲۹۱) ۔
لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب العشاء الآخرة والصبح بمنی، ثم یغدو إلی عرفة " آگے فرماتے ہیں: " فإذا رمی الجمرة الکبری حل له کل شیٔ حرم علیه إلا النساء والطیب حتی یزور البیت " امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: " هٰذا حدیث علی شرط الشیخین ولم یخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

"أهل الکوفة" کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جمہور کے ساتھ ہیں۔

دراصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے):۔

ایک "طیب قبل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جمہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جمہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جمہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: " وقد روی عن عمر بن الخطاب أنه قال: حل له کل شیٔ إلا النساء والطیب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلی هٰذا من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم وهو قول أهل الکوفة " ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جمہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "اہل الکوفہ" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جمہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جمہور کا مسلک امام ترمذیؒ " والعمل علی هٰذا عند أکثر أهل العلم من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم وغیرهم یرون أن المحرم إذا رمی جمرة العقبة یوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له کل شیٔ حرم علیه إلا النساء. وهو قول الشافعی وأحمد وإسحاق " سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۵۲۶ وفی طبعة البنوریة ج ۶ صفحہ ۲۹۱) میں مؤطا امام محمد کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول " وهو قول أهل الکوفة " بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوری قدس سرہ نے مؤطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

دراصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الحلق قبل طواف الزیارة" دونوں مسئلوں پر

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے[1]۔ واللہ اعلم تم شرح الباب بتغییر وزیادۃ من المرتب۔

باب[2] ماجاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج

عن[3] ابن عباس عن الفضل بن عباس قال: أردفنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جمع إلی منی فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ" حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

علیحدہ علیحدہ دو مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر "باب من تطییب قبل أن یحرم" (ص۲۰۲،۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں: "قال محمد: وبہذا نأخذ، لا أری أن یتطیب المحرم حین یرید الإحرام إلا أن یتطیب ثم یغتسل بعد ذلک، وأما أبو حنیفۃ فإنہ کان لا یری بہ بأسا" اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے "باب ما یحرم علی الحاج بعد رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر (ص۲۲۲،۲۲۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں "قال محمد: وبہذا نأخذ فی الطیب قبل زیارۃ البیت وندع ما روی عمر وابن عمر رضی اللہ عنہما، وهو قول أبی حنیفۃ والعامۃ من فقہائنا"

امام ترمذیؒ کے قول "وهو قول أهل الکوفۃ" کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلقہ عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالباً حضرت بنوری قدس سرہٗ کی نظر سے مؤطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلقہ باب اور اس کا "قال محمد" نہیں گذرا ورنہ وہ "وهو قول أهل الکوفۃ" کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

[3] (ج۱ ص۱۶۰) فضیلۃ الحج ماشیا ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں: "وذکر ابن فرشتہ فی "شرح المجمع" عن "الخانیۃ": الصحیح أن الطیب لا یحل لہ، لأنہ من دواعی الجماع وهو مذهب مالک، ویمکن حمل قول الترمذی (یعنی قولہ: "وهو قول أهل الکوفۃ") علی ھذا القول" معارف السنن (ج۶ ص۵۲) ۱۲ مرتب

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج۱ ص۲۰۸) باب الرکوب والارتداف فی الحج۔ ومسلم فی صحیحہ (ج۱ ص۴۱۵) باب استحباب إدامۃ الحاج التلبیۃ حتی یشرع فی رمی جمرۃ العقبۃ یوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقتِ احرام سے جمرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؒ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ جمرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے[1]۔

البتہ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب عرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے[2]۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے[3]۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہؓ بن زید کی روایت سے ہے «أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهليل الخ[4]»

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی[5]۔

بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں جمرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ مشروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک جمرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

---

[1] دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبية متى يقطعها الحاج۔
علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "ودليل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبي غداة المزدلفة بحضور ملأ من الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هنالك من أهل الآفاق من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالَفُ فيه" عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵ و ۲۶) باب التلبية والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

[2] كذا في العمدة (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداف في الحج، وفيه: وروى نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنهما خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: "يقطعها حين يقف بعرفات" وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م

[3] حوالہ بالا ۱۲ م

[4] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) باب التلبية متى يقطعها الحاج ۱۲ مرتب

[5] جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۴)۔

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترکِ تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبية متى يقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہوجائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک جمرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا[1]

حدیثِ باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے[2]، حنفیہؒ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد اللہ رمقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ باول حصاۃ[3]" ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہوجائے تو تلبیہ بند کردے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کردے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہوجائے اسوقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہیگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرِ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجر ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کردے گا اور اگر اس نے جعرانہ یا تنعیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کردیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا[4]

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال۔ یرفع الحدیث۔ أنه كان يمسك عن التلبية في العمرة اذا استلم الحجر۔" واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص۱۶۵) باب الرکوب والارتداف فی الحج ۱۲ م

[2] اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتی بدأ الرمی" یا "حتی رمی بعضها" ۱۲ م

[3] عمدہ (ج ۹ ص۱۶۶) باب الرکوب الخ ۱۲ مرتب

[4] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۳۱) باب صلاۃ الفجر بالمزدلفۃ ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارۃ باللیل

"عن[1] ابن عباس وعائشۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أخر طواف الزیارۃ إلی اللیل" بظاہر حدیثِ باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات[2] اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طوافِ زیارت دن میں فرمایا تھا اس لئے حدیثِ باب میں شرّاح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

---

[1] الحدیث أخرجہ أبو داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج ۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۲۱۹) باب زیارۃ البیت ۱۲ م

[2] مثلاً :۔

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت "عن ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم رجع فصلی الظہر بمنی، قال نافع : فکان ابن عمر یفیض یوم النحر ثم یرجع فیصلی الظہر بمنی ویذکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعلہ" (ج ۱ ص۴۲۲) باب استحباب طواف الإفاضۃ یوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : "وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفیان عن عبید اللہ عن نافع عن ابن عمر أنہ طاف طوافاً واحداً ثم یقیل ثم یأتی منًی یعنی یوم النحر، ورفعہ عبد الرزاق، قال : حدثنا عبید اللہ" (ج ۱ ص۲۳۳) باب الزیارۃ یوم النحر۔

وفی سنن أبی داؤد : "عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أفاض یوم النحر ثم صلی الظہر بمنی یعنی راجعاً" (ج ۱ ص۲۷۴) باب الإفاضۃ فی الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فأفاض إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کا یہ جملہ "ثم رکب ثم أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلی البیت فصلی بمکۃ الظہر" (ج ۱ ص۲۶۴) باب صفۃ حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

(۳) سنن ابی داؤد میں حضرت عائشہؓ کی روایت : "قالت : أفاض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من آخر یومہ حین صلی الظہر ثم رجع إلی منًی" (ج ۱ ص۲۷۱) باب فی رمی الجمار

امام حاکمؒ نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : "ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد "بعد الزوال" ہے[1] لیکن اس تاویل کا بُعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ "طوافِ زیارت" سے مراد نفلی طواف ہے[2] اور ابن حبانؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طوافِ زیارت فرمانے کے بعد اُسی رات میں نفلی طواف بھی کیا تھا[3] اور بھی متعدد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نفلی طواف کرتے تھے[4]

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نفلی طواف کو طوافِ زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے[5]

احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں "أخّر" کے معنی "أذن بالتاخیر" کے ہیں اور مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طوافِ زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجاہ " حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص۴۷۷ و ۴۷۸) طواف الإفاضة ورمی الجمار۔

صحیح بخاری میں حضرت عائشہ رضی سے مروی ہے "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" (ج ۱ ص۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادر یہی ہے کہ نہار مراد ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] گویا "لیل" سے "عشی" مراد ہے اور مطلب یہ ہے "أخر طواف الزیارة إلی العشی" اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوالِ شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے (لسان العرب ج ۱۵ ص۶۰) گویا "لیل" "عشی" کے مفہوم کا جزء ہے اور "لیل" بول کر مابعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبیل سے ہے واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] گویا زیارت سے زیارتِ محضہ یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

[3] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الوجه الثالث ماذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرة العقبة ونحر ثم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالبیت طواف الزیارة ثم رجع إلی منی فصلی الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدة ثم رکب إلی البیت ثانیاً وطاف به طوافاً آخر باللیل" عمدہ (ج ۱۰ ص۶۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ بیہقی میں روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یزور البیت کل لیلة من لیالی منی" کذا نقل العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص۶۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتب

[5] مذکورہ توجیہات اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۶۰) اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۳۲ و ص۵۳۳) ۱۲م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طوافِ زیارت کیا[1] اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیثِ باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت[2] سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طوافِ زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی[3]، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیثِ باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طوافِ زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ أعلم

باب[1] ما جاء فی نزول الأبطح

عن ابن[2] عمر قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبوبکر وعمر وعثمان ینزلون الأبطح[3]" حدیثِ باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقعہ پر

---

[1] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: "معناہ جوّز تاخیر الزیارۃ مطلقاً إلی اللیل" فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۲) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

[2] یعنی "حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب فی رمی الجمار ۱۲ م

[3] یوم النحر میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۷۵) باب الزیارۃ یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۲ تا ص ۵۳۵) ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ

[5] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

[6] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔ و ابن ماجۃ فی سننہ (ص ۲۲۱) باب نزول المحصب ۱۲ م

[7] الأبطح وکذا البطحاء والبطیحۃ: یقال لمسیل واسع فیہ دقاق الحصا۔ کذا فی معاجم اللغۃ۔ وأصبح کالعلم لبطحاء مکۃ، وھو مسیل وادیھا وھو المحصب، والتحصیب: النزول بالمحصب" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۹)

ثم إن المحصب ھذا بین منی ومکۃ، وأقرب إلی منی، ویقول عیاض: وإلی منی یضاف۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۲)

آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں "مسجد الاجابہ" کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۴۳) ۱۲ مرتب

بطحاء مکہ یعنی محصّب میں نزول فرماتے تھے، حضراتِ شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالکؓ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدةً بالمحصّب، ثم ركب إلى البيت فطاف به"

اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تحصیب" یعنی محصّب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گذارنا مناسکِ حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التحصيب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا یہی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسکِ حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمح لخروجه" یعنی ابطح یا محصّب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تحصیب اگرچہ منسکِ حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے عمل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہرحال مستحب ہے اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروۃ بن الزبیرؒ اور سعید بن جبیرؒ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اُترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف وخبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کردیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحدیثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات[2] میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بخيف بني كنانة" سے

---

[1] (ج ۱ ص ۲۳۷) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ م

[2] حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أراد قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزلنا غداً إن شاء الله بخيف بني كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے

(باقی حاشیہ ص پر)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادیٔ محصّب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصدًا تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیب کو سنّتِ مقصودہ قرار دیا جائے، فلو ترکہ أحد بلا عذر یصیر به مسیئًا، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم ازکم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے[1]۔ واللہ أعلم (ازمرتب عفا اللہ عنہ)

باب[2] ماجاء فی حجّ الصبی

"عن[3] جابر بن عبد اللہ قال: "رفعت امرأة صبیاً لها إلی رسول اللہ صلی اللہ علیه وسلم فقالت: یا رسول اللہ، أ لهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر" اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہوجاتا ہے، البتہ علامہ نووی نے امام ابوحنیفہ کا یہ مسلک لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نووی فرماتے ہیں: "وهذا الحدیث

(بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: "قال النبی صلی اللہ علیه وسلم من الغد یوم النحر وهو بمنی: نحن نازلون غدًا بخیف بنی کنانة حیث تقاسموا علی الکفر یعنی بذلك المحصّب" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبی صلی اللہ علیه وسلم مکة۔

حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: "قلت: یا رسول اللہ، أین تنزل غدًا فی حجته، قال: وهل ترك لنا عقیل منزلاً ثم قال: نحن نازلون غدًا بخیف بنی کنانة المحصّب حیث قاسمت قریش علی الکفر" صحیح بخاری (ج ۱ ص ۴۳۲) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم فی دار الحرب ولهم مال وأرضون فهی لهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ هٰذا)

[1] مسئلۃ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۰ و ۱۰۱) باب المحصّب ـ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ص ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

[2] شرح باب ازمرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجة فی سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

یرد علیہم[1]"

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کی طرف عدمِ صحتِ حج کی نسبت درست نہیں[2] اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے۔ البتہ اگر وہ محظوراتِ احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کرلے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔

پھر اگر صبی ممیّز ہے تو وہ خود مناسکِ حج ادا کرے گا اور اگر غیر ممیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دوسرے افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سِلے ہوئے کپڑے اُتار کر ازار و ردار پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچّہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ داؤد ظاہریؒ کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا[3]۔

پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوفِ عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہوگیا اور اس نے حج مکمل کرلیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضۂ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اُسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کردے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوفِ عرفہ کرلے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضۂ حج ادا ہو جائیگا[4]۔ (از مرتّب عفا اللہ عنہ)

باب[5] (بلا ترجمہ)

عن[6] جابر قال: کنا إذا حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنّا نلبّی عن النّساء،

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی الصحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب صحۃ حج الصبی وأجر من حجّ بہ ۱۲ م

[2] علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وھذہ النسبۃ غیر صحیحۃ فقد اتفقت کلمات المشائخ للحنفیۃ کلھم بل کلام الأئمۃ من محمد بن الحسن إلی الشرنبلالی و ابن عابدین إلی أن حجہ صحیح واحرامہ منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ص ۵۴۸) اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ص ۲۱۷) باب حجۃ الصبیان ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۷۳ و ۱۷۴) باب المواقیت، قبیل باب الذی یفوتہ الحج ۱۲ مرتب

[5] شرحِ باب از مرتب ۱۲

[6] ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاحِ ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سننِ ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ومعنا النساء والصبیان فلبّینا عن الصبیان ورمینا عنھم" (ص ۲۱۱) باب الرمی عن الصبیان ۱۲ مرتب

ويرمي عن الصبيان" بظاہر حدیثِ باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفعِ صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث[1] بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أفضل الحج العج والثج"[2] (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سو رفعِ صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفعِ صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء في الحج عن الشيخ الكبير والميّت

عن[4] عبد الله بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستوي على ظهر البعير قال: حجي عنه" اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیرِ بحث آتا ہے جس سے متعلق اصولی بحث پہلے گزر چکی ہے[5] کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مالی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مالی بھی ہوں اور بدنی بھی، جیسے حج، ان میں عند العجز[6] نیابت درست ہے۔

---

[1] حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسة" تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۷۹، رقم ۵۲۰) ۱۲ م

[2] سنن ترمذیؒ (ج ۱ ص ۱۳۲) باب ما جاء في فضل التلبية والنحر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۰) باب رفع الصوت بالتلبية ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۵۰) أبواب العمرة، باب الحج عمن لا يستطيع الثبوت على الراحلة ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۳۱) باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما وللموت ۱۲ م

[5] دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۱ تا ۱۹۲) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۱۲ م

[6] عجز سے دائمی مستمر الیٰ وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب الحج عن الغیر ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؒ اور ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں "لا یحج عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور لیثؒ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا نہ کرسکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج اس کے فریضہ کے قائم مقام نہ ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی[1]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا یا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دَین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہٰذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہرصورت اس کی جانب سے حج کرانا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کل مال خرچ ہوجائے[2]۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کرچکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرانا لازم نہ ہوگا اور میت تفویتِ فرض اور ترکِ وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کردیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وأرجو أن یجزیه ذلك إن شاء الله تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلثِ مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلثِ مال میں سے اس کی جانب سے حج کرانا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کسی کو بھیجا جائیگا، اگر ثلثِ مال میں وطن سے حج کرانا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہوکر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۲۱۳) باب الحج والنذور عن المیت والرجل یحج عن المرأۃ ۱۲ مرتبہ

[2] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۳۱) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے[1]۔ واللہ أعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)[2]

باب[3] ما جاء فی العمرۃ أواجبۃ ھی أم لا؟

• عن[3] جابر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سُئل عن العمرۃ[4] أواجبۃ ھی؟ قال: لا، و أن یعتمروا ھو أفضل" امام شافعیؒ، امام احمدؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، سفیان ثوریؒ اور اوزاعیؒ کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہؓ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زرقانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنتِ مؤکدہ ہے[5]۔

جہاں تک احناف کا تعلق ہے سو ان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرضِ کفایہ ہے چنانچہ محمد بن الفضلؒ جو مشائخِ بخارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے[6]۔

صاحبِ بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقۃ الفطر، اضحیہ اور وتر[7]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ص ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فوات الحج ۱۲ مرتب

[2] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[3] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷۰، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

[4] والعمرۃ فی اللغۃ: الزیارۃ، یقال: اعتمر، أی: زار و قصد، وقیل: مشتقۃ من عمارۃ المسجد الحرام وشرعًا: زیارۃ البیت الحرام بشروط مخصوصۃ مذکورۃ فی الفقہ، قالہ البدر والشہاب۔

[4] والعمرۃ: بضم العین والمیم، وبضم العین وسکون المیم، و بفتح العین وسکون المیم، کما فی شرح المہذب (۷-۹) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵۷) ۱۲ مرتب

[5] قال مالک: العمرۃ سنۃ لا أعلم أحدًا من المسلمین أرخص فی ترکہا، وحمل قولہ عامۃ المالکیۃ علی التأکد دون الوجوب کما سیأتی فی محلہ، کذا فی أوجز المسالک (ج ۳ ص ۳۹۰) جامع ما جاء فی العمرۃ ۱۲ م

[6] کذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹۰) ۱۲ م

[7] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۶) فصل: وأما العمرۃ ۱۲ م

لیکن راجح یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنتِ مؤکدہ ہے[۱]، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسالک[۲] کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنتِ مؤکدہ ہے[۳]، اور تکثیرِ عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے[۴]، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرھویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابویوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے[۵]۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیرِ عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ اثرمؒ نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر[۶]" واللہ أعلم

بابٌ منہ

عن ابن عباس[۷] عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "دخلتِ العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جمہور کے نزدیک حدیثِ باب کا مطلب یہ ہے کہ اشہرِ حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہلِ

---

[۱] قال ابن عابدين نقلاً عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمداً نص على أن العمرة تطوع" رد المحتار على الدر المختار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ م

[۲] (ج ۳ ص۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة۔

صاحب اوجزؒ نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نقلة المذاهب في بيان مسالك الأئمة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ علامہ شامی درمختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أي إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت النهي عنها فيه" ردّ المحتار (ج ۲ ص۱۵۱) مطلب في أحكام العمرة ۱۲ مرتب

[۴] حوالۂ بالا ۱۲ م

[۵] كذا في العمدة (ج ۱۰ ص۱۰۸) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ م (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرِ حج میں عمرہ جائز نہیں۔

اس کا دوسرا مطلب جوازِ قِران بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے "دخلت أفعال العمرة فی أفعال الحج إلی یوم القیامة" یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملاکر اس طرح ادا کیا جائے کہ حجِ قِران کی صورت پیدا ہوجائے[۱]۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے "سقوط العمرة ودخولها فی الحج" یعنی عمرہ واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے[۲]۔

حدیثِ باب کا ایک مطلب جوازِ فسخ الحج إلی العمرة[۳] بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف کہا ہے[۴] واللہ أعلم[۵]۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

[۱] دیکھیے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل: ولا بأس أن یعتمر فی السنة مرارًا۔ اور عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۸) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

[۲] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[۳] الحدیث أخرجه أبو داود فی سننه (ج ۱ ص ۲۴۸) باب فی إفراد الحج ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں: "قال شیخنا: المراد به (أی الحدیث) دخول العمرة فی الحج، یعنی: أدادها مع الحج بصورة التمتع أو القِران" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۱) ۱۲ مرتب

[۲] شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳) باب بیان وجوه الإحرام الخ (قبیل باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم)

صاحبِ فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول "وهذا ضعیف" کے تحت بطورِ دلیل لکھتے ہیں: "لأنه یقتضی النسخ بغیر دلیل" دیکھیے (ج ۳ ص ۲۶۳) ۱۲ مرتب

[۳] فسخ الحج إلی العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے "باب ما جاء فی التمتع" کے تحت گذر چکی ہے فلیراجع ۱۲ م

[۴] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳)

صاحبِ فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول "وهذا أیضًا ضعیف" کے تحت لکھتے ہیں: "وتعقب بأن سیاق السؤال یقوی هذا التأویل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتی یتناول التأویلات المذکورة إلا الثالث واللہ أعلم۔ کذا فی فتح الباری۔ دیکھیے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۶۴) ۱۲ مرتب

[۵] اس باب سے متعلق تمام تفصیل شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۳، باب بیان وجوه الإحرام) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

باب ماجاء فی العمرۃ من التنعیم[1]

عن عبد الرحمٰن بن أبی بکر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أمر عبد الرحمٰن بن أبی بکر أن یعمر عائشۃ من التنعیم[2] " اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعیم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعیم آکر احرام باندھنا چاہیئے۔

جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعیم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعیم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعیم کو مقرر کرنا اس لئے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعیم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعیم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا[3]، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے" قالت :

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۹) أبواب العمرۃ، باب عمرۃ التنعیم ــ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۹۱) باب بیان وجوہ الإحرام الخ ۱۲ م

[3] التنعیم : بفتح المثناۃ وسکون النون وکسر المہملۃ : مکان معروف خارج مکۃ وھو علی أربعۃ أمیال من مکۃ الی جہۃ المدینۃ، کما نقلہ الفاکہی ..... وروی الفاکہی من طریق عبید بن عمیر قال : إنما سمی التنعیم لأن الجبل الذی عن یمین الداخل یقال لہ : ناعم، والذی عن الیسار یقال لہ : منعم، والوادی : نعمان " فتح الباری (ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴) باب عمرۃ التنعیم ۱۲ مرتب

[4] لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبری : التنعیم أبعد من أدنی الحل إلی مکۃ بقلیل ولیس بطرف الحل، بل بینہما نحو من میل، ومن أطلق علیہ أدنی الحل فقد تجوز " (فتح الباری ج ۳ ص ۴۸۳ و ۴۸۴، باب عمرۃ التنعیم) جس سے معلوم ہوا کہ تنعیم "ادنی الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہٰذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعیم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعیم سے عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلی جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعیم ہی تھی اس لیے آپ نے تنعیم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعیم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہرحال راجح یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعیم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا، پھر تنعیم بھی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہرحال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعیم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجوزاً ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۳ ص ۴۸۳) واللہ أعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

دخل علیّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بسرف وأنا أبکی، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تبکی، اصنعی ما یصنع الحاج، فقدمنا مکۃ ثم أتینا منی، ثم غدونا إلی عرفۃ، ثم رمینا الجمرۃ تلك الأیام، فلما کان یوم النفر رحل فنزل الحصبۃ، قالت: واللہ ما نزلها إلا من أجلی، فأمر عبد الرحمن بن أبی بکر فقال: إحمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: واللہ ما ذکر الجعرانۃ ولا التنعیم فلتهل بعمرۃ، فکان أدنانا من الحرم التنعیم، فأهللت بعمرۃ الخ"[1] اس روایت میں "فکان أدنانا من الحرم التنعیم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعیم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدودِ حل کے مقابلہ میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی[2]

امام بخاریؒ کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیگا۔[3]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرد[4] ہے، اور جمہور امت

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ من أین ینبغی لہ أن یحرم بها ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألۃ: قال: وأهل مکۃ إذا أرادوا العمرۃ فمن الحل الخ ـ اور طحاوی (ج ۱ ص۳۶۱ و ۳۶۲) باب المکی یرید العمرۃ الخ ـ اور معارف السنن (ج ۶ ص۵۶۷ تا ۵۶۹) ۱۲ م

[3] اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ" اور اس کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقت لأهل المدینۃ ذا الحلیفۃ ولأهل الشام الجحفۃ ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل الیمن یلملم هن لهن ولمن أتی علیهن من غیرهن ممن أراد الحج والعمرۃ ومن کان دون ذلك فمن حیث أنشأ حتی أهل مکۃ من مکۃ" (ج ۱ ص۲۰۶)

علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بیان مهل أهل مکۃ، ولهذا ترجم بقوله باب مهل أهل مکۃ للحج والعمرۃ ومحل الشاهد هو قوله "حتی أهل مکۃ من مکۃ" کما ذکرنا، وهذا بظاهره یدل علی أن مهلهم هو مکۃ سواء کان للحج أو العمرۃ، ولکن مهل أهل مکۃ للعمرۃ الحل کما سیجیء بیانه" عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۴۱) ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وبالجملۃ اتفقت الأئمۃ والأمۃ علی میقات إحرام المعتمر من أهل مکۃ الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامۃ فی التدلیل علیه فقهاً وروایۃً، فإذن البخاری تفرد به فی الأئمۃ بجواز إحرام أهل مکۃ من مکۃ ومن جملۃ ما استدل علی الخروج إلی الحل بأن یتحقق نوع سفر فی الخروج ـ واللہ أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص۵۶۸ و ۵۶۹) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکی حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھیگا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے[1]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[2] ما جاء فی عمرۃ رجب

عن[3] عروۃ قال: سئل ابن عمر فی أی شھر اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ فقال: فی رجب، فقالت عائشۃ: ما اعتمر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إلا وھو معہ۔ تعنی ابن عمر۔ وما اعتمر فی شھر رجب[4] قط" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرۂ رجب کا اثبات، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرۂ رجب کا اثبات ہو رہا ہے "عن مجاھد عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اعتمر أربعًا إحداھن فی رجب"۔

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے "عن مجاھد قال: دخلت أنا وعروۃ بن الزبیر المسجد فإذا عبد اللہ بن عمر جالس إلی حجرۃ عائشۃ وإذا أناس یصلون فی المسجد صلوٰۃ الضحیٰ، قال: فسألناہ عن صلوٰتھم، فقال: بدعۃ[5]، ثم قال لہ: کم اعتمر النبی صلی اللہ

---

[1] کما فی المغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص۲۵۸ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲ م

[2] شرح باب از مرتب ۱۲

[3] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرۃ، باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وزمانھن۔

[4] لفظ "رجب" کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے، دونوں ہی قول ہیں، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو، اس مقام پر بہر حال لفظ "رجب" منصرف ہے، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی "إذا نکر صرف" کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا، البتہ ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۰۲ و ۵۰۳) ۱۲ مرتب

[5] الظاھر أنھا لم تثبت عندہ، فلذلک أطلق علیھا البدعۃ، وقیل: أراد أنھا من البدع المستحسنۃ کما قال عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ فی صلاۃ التراویح: "نعمت البدعۃ ھذہ" وقیل: أراد أن إظھارھا فی المسجد والاجتماع لھا ھو البدعۃ لا أن نفس تلک الصلاۃ بدعۃ وھذا ھو الأوجہ "کذا فی العمدۃ (ج ۱۰ ص۱۱۱) باب کم اعتمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

علیه وسلم ؟ قال : أربع، إحداهن فی رجب، فکرهنا أن نرد علیه، قال : وسمعنا استنان عائشة أم المؤمنین فی الحجرة فقال عروة : یا أماه یا أم المؤمنین، ألا تسمعین ما یقول أبو عبد الرحمن؟ قالت : ما یقول ؟ قال : یقول : إن رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن فی رجب، قالت : یرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عمرة إلا وهو شاهده، وما اعتمر فی رجب قط[1] "اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں : " وابن عمر یسمع فما قال لا ولا نعم، سکت[2] "اس کے تحت شرح میں علامہ نووی لکھتے ہیں : " قال العلماء : هذا یدل علی أنه اشتبه علیه أو نسی أو شك و لهذا سکت عن الإنکار علی عائشة ومراجعتها بالکلام" لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہ رضی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[4] ما جاء فی عمرة رمضان

عن[5] أم معقل عن النبی صلی الله علیه وسلم قال : عمرة فی رمضان تعدل حجة[6] " حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرلے تو چونکہ وہ عمرہ

---

[1] أی ابن عمر رضی الله عنه ۱۲ م

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۳۸) أبواب العمرة، باب کم اعتمر النبی صلی الله علیه وسلم ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۰۹) باب بیان عدد عمر النبی صلی الله علیه وسلم وزمانهن ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[5] الحدیث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۱ ص۲۷۲،۲۷۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " أنها تعدل حجة معی یعنی عمرة فی رمضان" (ج ۱ ص۲۷۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں " فعمرة فی رمضان تقضی حجة أو حجة معی" (ج ۱ ص۴۰۹) باب فضل العمرة فی رمضان ۔ نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے " أنه سمع رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول : عمرة فی رمضان کحجة معی (قال الهیثمی) رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه هلال مولی أنس وهو ضعیف" مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۸۰) باب العمرة فی رمضان ۱۲ مرتب

[6] بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرۂ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہوجائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجۃ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہوجائیگی[۱]

واللہ أعلم

(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی الذی یہل بالحج فیکسر أو یعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلۂ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس حابس سے متحقق ہوجاتا ہے جو مضی الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہرحال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہوجاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام سلیمؓ کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام ہیثم یا ام طلق یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مبہمہ کا ذکر ہے بہرحال یہ کم سے کم چار مستقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپ نے یہ ارشاد فرمایا کما حققہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع علی عدم قیامها مقامها. وقال ابن خزیمة: إن الشیٔ یشبه بالشیٔ ویجعل عدله إذا أشبهه فی بعض المعانی لا جمیعها لأن العمرة لا یقضی بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزی: فیه أن ثواب العمل یزید بزیادة شرف الوقت کما یزید بحضور القلب وبخلوص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان عورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

[۲] تفصیلِ مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۴۰) أبواب المحصر وجزاء الصید ۱۲ مرتب

مالکیہ وشافعیہ وغیرہ کا استدلال "وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سے ہے کہ یہ آیت سنہ ۶ھ میں صلح حدیبیہ کے موقعہ پر نازل ہوئی تھی[۱] جس وقت کہ احصار بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغۃً، روایۃً اور درایۃً ہر اعتبار سے راجح ہے۔
لغۃً اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقۃً حبس بالمرض کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت میں سے ابوعبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب وزجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے[۲]۔

---

[۱] اور (جب حج وعمرہ کرنا ہو تو اس) حج وعمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ سے) روک دیئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورۂ بقرہ آیت ۱۹۶ پ ۲ — ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳۱) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى : فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[۳] امام رازیؒ نے لفظ "احصار" پر مفصل کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:
الأوّل: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب في فصيح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدوّ.
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس والمنع، سواء كان بسبب العدوّ أو بسبب المرض، وهو قول الفراء۔
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدوّ، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن ابن عباس وابن عمر فإنهما قالا: لا حصر إلا حصر العدوّ، وأكثر أهل اللغة يردّون هذا القول على الشافعي رضي الله عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسئلة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدوّ ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلان، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصًّا صريحًا في أن إحصار المرض يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدوّ، وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضا، لأن الله تعالى علّق الحكم على مسمّى الإحصار فوجب أن يكون الحكم ثابتًا عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدوّ أو بالمرض. وأما على القول الثالث، وهو أن الإحصار اسم للمنع الحاصل بالعدوّ، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدوّ بجامع دفع الحرج، وهذا قياس جلي ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي."
دیکھئے التفسير الكبير للرازي (ج ۵ ص ۱۵۹ وص ۱۶۰) تحت قوله تعالى : فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله

روایۃً حدیثِ باب کی وجہ سے راجح ہے "عن عکرمۃ قال: حدثنی الحجاج بن عمرو قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من کسر أو عرج فقد حل، وعلیہ حجۃ أخری فذکرت ذلک لأبی ہریرۃ وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحۃً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ اِحصار عدوّ کے ساتھ خاص نہیں اور کسر وعرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہوجاتا ہے۔[1]

اور درایۃً اس لئے راجح ہے کہ جو علت اِحصار بالعدوّ میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغی أن یکون حکمھا سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوۂ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اوّل تو "العبرۃ لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدوّ کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کرکے اس طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ آیت کا سببِ نزول اگرچہ احصار بالعدوّ کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کرے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کردی جائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہوجائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کرسکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لأنہ قد ذھب عنہ النسک کلہ، البتہ امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کرائے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدوّ ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جائے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصَر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔[2]

---

[1] یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابوداودؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داود (ج ۱ ص ۲۵۷) باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) باب المحصر ۱۲ م

[2] حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرا امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحکام القرآن المعروف بالقرطبی (ج ۲ ص ۳۸۰) المسئلۃ الثالثۃ تحت قولہ تعالیٰ: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہوسکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہوسکتا ہے[1]، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قولہ: "وعلیہ حجۃ أخریٰ" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں[2]؟

حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کرا کے حلال ہوجائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے[3]، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[4]۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمدؒ کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے[5]۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوبِ قضا کا ذکر نہیں فرمایا[6]۔

ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعلیہ حجۃ أخریٰ" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی[7]۔

جہاں تک قرآن کریم میں عدمِ ذکرِ قضاء کا تعلق ہے سو عدمِ ذکر عدمِ وجوب کو مستلزم نہیں کما ہو ظاہر

واللہ اعلم

---

[1] احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحکام القرآن للقرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) المسئلۃ السابعۃ تحت قولہ تعالیٰ: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲ م

[3] ابراہیم نخعیؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۴۳۲) باب الإحصار ۱۲ م

[4] چنانچہ مرداویؒ "الإنصاف" میں لکھتے ہیں: "وعنہ: علیہ القضاء کالفرض وھو المذھب، قال فی الفروع: والمذھب لزوم قضاء النفل، وجزم بہ الخرقی وصاحب الوجیز، وقال الزرکشی، ھذہ الروایۃ أصحھا عند الأصحاب" ـــ (ج ۴ ص ۷۲) باب الفوات والإحصار إن کان فرضا وجب علیہ القضاء ۱۲ مرتب

[5] حوالۂ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداویؒ لکھتے ہیں "إن کان فرضا وجب علیہ القضاء بلا نزاع" ۱۲ م

[6] بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲ م

[7] تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲ م

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عن[1] ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبی صلی الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله! إنی أريد الحج أفأشترط ؟ قال : نعم ، قالت : كيف أقول ؟ قال : قولی : لبيك اللهم لبيك ، لبيك محلی من الأرض حيث تحبسنی " جیساکہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک محصر بالمرض طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحٰقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے[2]، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبيك اللهم لبيك، محلی من الارض تحبسنی " یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا[3]۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں[4]، امام شافعیؒ کا قولِ جدید بھی یہی ہے[5]۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طوافِ بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار

---

[1] الحديث أخرجه مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص۳۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه ــ والنسائی فی سننه (ج ۲ ص۱۹) باب الاشتراط فی الحج، وباب كيف يقول إذا اشترط ــ وأبو داود فی سننه (ج ۱ ص۲۴۴) باب الاشتراط فی الحج ــ وابن ماجة فی سننه (ص۲۱۱) باب الشرط فی الحج ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۴۲) باب الإحصار فی الحج، وفيه : "قيل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم قال به عمر بن الخطاب وعلی بن أبی طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأم سلمة وجماعة من التابعين" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے ــ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۸۵) کتاب النکاح، باب الأكفاء فی الدین ــ وفيه : "روی ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول النخعی والحكم وطاؤس وسعيد بن جبير" ــ علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے ــ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط فيقول : إن حبسنی حابس فمحلی حيث حبستنی الخ ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۵) میں لکھتے ہیں :

"ويذكر النووی فی شرح المهذب (۸ : ۳۱۰) مايظهر منه أن الشافعی فی كتاب المناسك نصه الجديد عدم القول بصحة الإشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقی ومن بعده يلزمون إما مهم قولهم بالاشتراط" ۱۲ مرتب

نہ ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہوجائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہوسکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قائلین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال اگلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے "أنه كان ينكر الاشتراط في الحج، و يقول: أليس حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم" اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "كان ابن عمر يقول: أليس حسبكم سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم إن حُبس أحدكم عن الحج فطاف بالبيت وبالصفا والمروة ثم حلّ من كل شئ حتى يحج عاماً قابلاً فيهدي أو يصوم إن لم يجد هدياً"[1]

جہاں تک حضرت ضباعہؓ بنت الزبیرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی[2]، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینانِ خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہورہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا[3]، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینانِ قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار في الحج ۔ سنن دار قطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں "حسبكم سنة نبيكم صلى الله عليه وسلم أنه لم يكن يشترط" (ج ۲ ص ۲۳۴) ۔ كتاب الحج رقم الحديث ۱۸ ۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "وذهب بعض التابعين ومالك وأبوحنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة ..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية الخصوص بضباعة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۴۶) باب الإحصار في الحج ۱۲ مرتب

[3] حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیثِ باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے "إني امرأة ثقيلة" (ج ۱ ص ۳۸۵، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه) اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں "والله لا أجدني إلا وجعة" (ج ۲ ص ۷۶۲، کتاب النکاح، باب الأكفاء في الدين) ۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا[۱]۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہوجاتا ہے وہ یہ کہ عدمِ اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہوجائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کئے بغیر بھی حلال ہوسکتا ہے[۲]۔

فائدہ حضرت ضباعہؓ کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح "باب الأکفاء فی الدین" میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے " وکانت تحت المقداد بن الأسود[۳]"، اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کے صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

---

[۱] علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں:

" وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عندهم يتحقق بالمرض أيضاً، ولو لم يشترط، ومع ذلك لا نسلّم أن الاشتراط عبث، فإن العبث ما لا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغير الأحكام، فيحتمل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسلية نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يختلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا عزم على عمل من الأعمال الحسنة عزماً جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خلاله من الموانع التي تعوقه عن إكماله شق عليه فسخه والخروج منه بالغاية ولو لعذر بل لأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديبية وأحاديث فسخ الحج إلى العمرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصرّح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكأنه لم يلتزمه، فهذا لا شبهة أنه لا يتضيق لتركه ولا يتحرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهوّن عليه شأنه ويسهّل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحوق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب" ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عنده بكل إحصار" المغني (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة: قال: ويشترط الخ.

علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وعلى هذه الرواية: الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من تطييب خاطرها الخ" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۷۶۲) ۱۲ م

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانیؒ صاحب اعلاء السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی[۱]

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہٗ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن میں صراحۃً لکھا ہے "أخرجها البخاري في كتاب النكاح لا في الحج[۲]" غالبًا حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذرسکا۔ واللہ أعلم

باب ماجاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن[۳] عائشة أنها قالت ذكرتُ لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حُيَيّ حاضت في أيام منًى. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذًا" اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہوجاتا ہے، البتہ صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہوجائے تو جسطرح اس سے طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طوافِ وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گویا حائضہ عورت سے طوافِ وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طوافِ زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طوافِ وداع کے لئے بھی انتظار کریگی[۴]

---

[۱] چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأنكروه وادعوا أنه ليس متفقًا عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب إعلاء السنن وغيرهما" دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص۵۸۴) ۱۲ مرتب

[۲] إعلاء السنن (ج ۱۰ ص۳۴۰) باب الاشتراط في الحج والعمرة ۱۲ م

[۳] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۳۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت۔ و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۹۰) باب بيان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

[۴] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۱۰۹) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عبداللہ بن اوسؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "أتيتُ عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يديك سألتني عن شيء سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف"[1]

لیکن امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے منسوخ ہے[2]۔

علامہ خطابیؒ نے حضرت عمرؓ کے مسلک کا یہ محمل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طوافِ وداع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہؓ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا[3]۔

بہرحال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طوافِ وداع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طوافِ زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہؓ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپؐ نے فرمایا: "أحابستنا هي؟"[4] لیکن جب آپؐ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طوافِ افاضہ کر چکی ہیں تو آپؐ نے فرمایا "فلا إذًا" یعنی "فلا تحبسنا حينئذ لأنها أدت الفرض الذي هو ركن الحج" اگر طوافِ وداع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپؐ "فلا إذًا" نہ فرماتے۔

واللہ أعلم

حدیثِ باب سے جہاں حائضہ کے طوافِ وداع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طوافِ زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

---

[1] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۵) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاویؒ نے اس مقام پر حضرت عائشہؓ کے علاوہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ام سلیمؓ وغیرہ کی روایات کو بھی ناسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

[3] معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للمنذری (ج ۲ ص ۴۲۵) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

[4] الهمزة فيه للاستفهام، أي: أمانعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه ظنا منه صلى الله عليه وسلم أنها ما طافت طواف الإفاضة، عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۵) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک ہونے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے[۱]

ایک مشکل اور اس کا حل ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانۂ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کرلے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلافی کرے[۲]۔

---

[۱] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۴۶۲) مسألۃ: قال: ثم یزور البیت فیطوف بہ سبعاً الخ ۱۲ م

[۲] دیکھئے فتاوی ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۲۴ تا ۲۴۲) سئل عن امرأۃ حاضت قبل طواف الإفاضۃ ولم یمکنہا المقام بعد الحاج ھل تطوف أو یلزمہا دم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

" الحمد للہ، العلماء لہم فی الطہارۃ ھل ھی شرط فی صحۃ الطواف؟ قولان مشہوران:

أحدھما: أنہا شرط وھو مذہب مالک والشافعی و أحمد فی إحدی الروایتین.

والثانی: لیست بشرط وھو مذہب أبی حنیفۃ وأحمد فی الروایۃ الأخری.

فعند ھؤلاء لو طاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسۃ أجزأہ الطواف وعلیہ دم، لکن اختلف أصحاب أحمد ھل ھذا مطلق فی حق المعذور والذی نسی الجنابۃ؟ وأبو حنیفۃ یجعل الدم بدنۃ إذا کانت حائضاً أو جنباً، فہذہ التی لم یمکنہا أن تطوف إلا حائضاً أولی بالعذر، فإن الحج واجب علیہا، ولم یقل أحد من العلماء: إن الحائض یسقط عنہا الحج، ولیس من أقوال الشریعۃ ان تسقط الفرائض للعجز عن بعض ما یجب فیہا کما لو عجز عن الطہارۃ فی الصلاۃ.

فلو أمکنہا أن تقیم بمکۃ حتی تطہر وتطوف وجب ذلک بلا ریب، فأما إذا لم یمکن فإن أوجب علیہا الرجوع مرۃ ثانیۃ کان أوجب علیہا سفرین للحج بلا ذنب لہا وھذا بخلاف الشریعۃ.

ثم ھی أیضاً لا یمکنہا أن تذھب إلا مع الرکب، وحیضہا فی الشہر کالعادۃ، فہذہ لا یمکنہا أن تطوف طاھراً البتۃ. (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت

عن[1] الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعتُ النبيّ صلى الله عليه وسلم يقول: من حج هٰذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبيت" طوافِ وداع امام مالکؒ، داؤدِ ظاہریؒ اور ابن المنذرؒ کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک پر کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طوافِ وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے[2] احناف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکّی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں "أحبّ إليّ أن يطوف المكي لأنه يختم المناسك[3]"

قوله: أو اعتمر" معتمر پر طوافِ وداع واجب نہیں[4]، لیکن حدیثِ باب میں "من حج هٰذا البيت أو اعتمر" کے الفاظ بظاہر اس پر دال ہیں کہ طوافِ وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وأصول الشريعة مبنية على أنّ ما عجز عنه العبد من شروط العبادات يسقط عنه كما لو عجز المصلي عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وكما لو عجز الطائف أن يطوف بنفسه راكباً أو راجلاً فإنه يحمل ويطاف به.

ومن قال: إنه يجزئها الطواف بلا طهارة إن كانت غير معذورة مع الدم كما يقوله من يقوله من أصحاب أبي حنيفةؒ وأحمدؒ، فقولهم لذلك مع العذر أولى وأحرى، وأما الاغتسال فإن فعلته فحسن كما تغتسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم". ۱۲ مرتب عفا الله عنه

(حاشیہ صفحۂ هٰذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۸۲) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[2] كذا نقل النووي مذهب الشافعية، أنظر شرحه على صحيح مسلم (ج ۱ ص۴۲۷) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض. وقال ابن قدامة في المغني (ج ۳ ص۴۶۱، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت): وقال الشافعي في قولٍ له: لا يجب بتركه شيء لأنه يسقط عن الحائض فلم يكن واجباً كطواف القدوم ولأنه كتحية البيت أشبه طواف القدوم" ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت عمر فاروقؓ کے اثر "لا يصدرنّ أحد من الحاج حتى يطوف بالبيت، فإن آخر النسك الطواف بالبيت" (ص۲۳۱، باب الصدر) سے معلوم ہوتا ہے کہ طوافِ صدر یعنی طوافِ وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحبِ اعلاء السنن لکھتے ہیں "قلتُ: قوله: "لا يصدرنّ أحد من الحاج" دليل على اختصاصه بهذا الطواف ولا يجب على المعتمر" اعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۹۱) باب وجوب طواف الوداع على أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیثِ باب میں "أو اعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاۃ کا تفرد ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں عمرہ کا کوئی ذکر نہیں[2]۔

قولہ: فلیکن آخر عهده بالبيت " اس سے امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طوافِ وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہٰذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہوگیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طوافِ وداع کا اعادہ کرے[3]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں[4] البتہ مستحب ہے[5]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] حجاج بن ارطاة ـ بفتح الهمزه ـ ابن ثور بن هبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة " تقريب التهذيب (ج ۱ ص۱۵۲، رقم ۱۲۵) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۷۸) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۴۵۹) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: " واختلفوا فيمن ودع ثم بدا له في شراء حوائجه، فقال عطاءؒ: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبيت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيئ عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه " عمدة القاری (ج ۱۰ ص۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فتح القدیر (ج ۲ ص۱۸۸، وهذه فروع تتعلق بالطواف) میں لکھتے ہیں: " نعم روي عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلي أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفره حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر " ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص۹۵، باب طواف الوداع) میں لکھتے ہیں:

" قال (مالك) ومن أخر طواف الوداع وخرج ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرجع فلا شيئ عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دماً۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر: خررتَ[1] من يديك، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم[3] ولم تخبرنا به» «خررت من يديك» کا مطلب ہے «سقطت بسبب فعل يديك» یعنی تو اپنے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوجائے اور گرجائے۔ یا متکلم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ سے ہلاک وشرمسار ہی ہوجاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اُس روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کرچکے ہیں یعنی «عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: أتيت عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبيت يوم النحر ثم تحيض، قال: ليكن آخر عهدها بالبيت، قال: فقال الحارث: كذلك أفتاني رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: فقال عمر: أربت عن يديك، سألتني عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لكيما أخالف»[2]۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوس رضی اللہ عنہ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اُسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کردیا، اس میں اِس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہوجاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مسئلہ دریافت کرچکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کردینی چاہیے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ اِمکان باقی نہ رہتا۔ واللہ أعلم

باب ما جاء أنّ القارن يطوف طوافا واحدًا

عن جابر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة، فطاف لهما طوافًا واحدًا» یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

واختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضى الله عنه ردّ رجلاً من مرّ الظهران لم يكن ودع وبين مرّ الظهران ومكة ثمانية عشر ميلاً، وعند أبي حنيفة يرجع ما لم يبلغ المواقيت، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر فيها الصلاة، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم» ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[1] قوله: «خررت من يديك» أى سقطت من أجل مكروه يصيب يديك من قطع أو وجع. وقيل: كناية عن الخجل، يقال: خررت عن يدى: أى خجلت، وسياق الحديث يدل عليه، وقيل: أى سقطت إلى الأرض من سبب يديك، أى من جنايتهما» كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۶-۲۷) مادة «خرر» ۱۲ مرتب

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۴) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۶) طواف القران ۱۲ م

مسئلہ بھی معرکۃ الآراء مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں؟

حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں[1]، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی ہوتی ہے[2]، دوسرے طوافِ قدوم جو سنّت ہے[3]، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو[4]، چوتھے طوافِ وداع جو واجب ہے[5] البتہ حائضہ وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بیّنا[6]۔

ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی[7] اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لیجائے[8]۔

اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم، طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا تداخل ہو جاتا ہے[9]۔

---

[1] ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھئے کتاب المبسوط لشمس الدین السرخسی (ج۴ ص۳۴ و ۳۵) باب الطواف ۱۲م

[2] کما فی الہدایہ (ج۱ ص۲۵۸) باب القران ۱۲م

[3] کما فی المبسوط للسرخسی (ج۴ ص۳۴) وفیہ: وقال مالك رحمه الله تعالى: هو واجب " وراجعه للدلائل ۱۲م

[4] کما فی الہدایہ (ج۱ ص۲۵۱) باب الإحرام ۱۲م

[5] اس سے متعلق تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲م

[6] فی شرح " باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة " ۱۲م

[7] چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتیؒ اپنی تفسیرِ مظہری میں لکھتے ہیں " قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفاه عن طواف القدوم لحجته " دیکھئے (ج۱ ص۲۳۱) بعد تمام آیة " وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الخ "
امام طحاویؒ کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج۱ ص۳۴۲) باب القارن کم علیہ من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

[8] جیسا کہ یہ مسئلہ مختلف کتبِ فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھئے ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج۱ ص۴۵۶) مطلب فی تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

[9] دیکھئے معارف السنن (ج۶ ص۶۰۳) المغنی (ج۳ ص۴۶۵ و ۴۶۶) مسألة قال: ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل المفرد الخ نیز دیکھئے ہدایہ (ج۱ ص۲۵۸) باب القران ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے "عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافًا واحدًا يعني طواف الزيارة فقط ويجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة[1] وعند الحنفية يطوف طوافين يعني طوافًا واحدًا للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزيارة"

حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی لیلیؒ سے منقول ہے[2]۔

دلائلِ احناف

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① مسندِ ابی حنیفہ میں حضرت صُبَیّ بن معبدؒ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعتَ ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: "مضيتُ فطفتُ طوافًا لعمرتي وسعيتُ سعيًا لعمرتي، ثم عدتُ مثل ذلك ثم بقيت حرامًا أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيتُ آخر نسكي" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هُدِيتَ لسنّة نبيك محمد صلى الله عليه وسلم"[3] وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

---

[1] علامہ ابن قدامہؒ المغنی (ج ۳ ص۴۶۵ و ۴۶۶) میں لکھتے ہیں: "المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئه طواف واحد وسعي واحد لحجته وعمرته، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاؤس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص۱۸۱) باب کيف تهل الحائض والنفساء۔

معارف السنن (ج ۶ ص۶۰۲) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال مجاهد (مجاہدؒ کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؒ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والنخعي والأوزاعي والثوري والأسود بن يزيد والحسن بن حي وحماد بن سلمة وحماد بن سليمان والحكم بن عيينة وزياد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي ليلى وأبو حنيفة وأصحابه: لابد للقارن من طوافين وسعيين وحكى ذلك عن عمر وعلي وابنيه الحسن والحسين وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد" عمدة القاري (ج ۹ ص۱۸۱) باب كيف تهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] دیکھئے مسندِ ابی حنیفہ مع شرحہ لعلی القاری (ص۱۱۱ و ۱۱۲، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صُبَیؒ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "صنعت ماذا يا صبي؟ قال: هللت (لعل الصحيح: أهللت) يا أمير المؤمنين بالحج والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبيت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حرامًا ثم طفت بالبيت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أقمت حرامًا حتى كان يوم النحر فأهرقت دمًا لمتعتي ثم أحللت، قال: فضرب عمر على ظهري وقال: هُدِيتَ لسنّة نبيك صلى الله عليه وسلم"

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے[1] البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔

اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کا صُبی بن معبدؒ اور حضرت عمرؓ کسی سے بھی سماع ثابت نہیں[2] لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں، چنانچہ حافظ ابن عبدالبرؒ "تمہید"[3] میں امام اعمشؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلتُ لإبراهيم: إذا حدثتني حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد وإذا سميت لك أحداً فهو الذى سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل ان کی مسانید سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبدالبرؒ فرماتے ہیں "فى هٰذا الخبر مايدل أن مراسيل إبراهيم النخعي أقوىٰ من مسانيده"[4] بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ماذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً للعمرة، ثم سعيت بين الصفا والمروة للعمرة، ثم عدت فطفت بالبيت للحج، ثم سعيت بين الصفا والمروة للحج، قال: ثم صنعت ماذا؟ قال: أقمت حراماً لم يحل لي شئ حرم علي من محظورات حتى إذا كان يوم النحر ذبحت ما استيسر من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هُديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے مسند ابی حنیفہ (ص۱۱۵ تا ۱۱۸) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲، ص۱۷۵) الدليل على أن القارن بين الحج والعمرة يجزيه طواف واحد الخ۔ طبع مصر ۱۳۸۶ھ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] دیکھئے (ج ۲ ص۱۳ و ۱۴) القران۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص۲۵۰) باب فی الإقران۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم يلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنساً ولم يسمع منه" کتاب المراسیل لابن أبی حاتم (ص۹) باب الألف ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۷ و ۳۸) باب بيان التدليس الخ ۱۲ م

[4] حوالۂ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحیی بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسيل إبراهيم أحب إلى من مراسيل الشعبى، وهذا (اى عن يحيى بن معين) أيضاً: أعجب إلى من مرسلات سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اور امام احمدؒ، ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص۲۰۴ و ص۲۰۵) النوع التاسع المرسل ۱۲ مرتب

من عُرف أنه لا يأخذ إلا عن ثقة فتدليسه ومرسله مقبول، فمراسيل سعيد بن المسيب ومحمد بن سيرين وإبراهيم النخعي عندهم صحاح[1]"

(۲) امام نسائیؒ نے اپنی سننِ کبریٰ میں مسندِ علیؓ کے تحت روایت ذکر کی ہے "عن حماد بن عبدالرحمٰن الأنصاري عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال: طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وحدثني أن عليًا فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك[2]"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبدالرحمٰن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے[4]، اور حافظ ابن حجرؒ درایہ[5] میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "أخرجه النسائي في مسند علي، ورواته موثقون" لہٰذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؓ کی اس روایت میں یہ متفرد بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ نے اس کے اور بھی طرق ذکر کیے ہیں[6] جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنیؒ میں حضرت علیؓ ہی کی ایک اور روایت ہے "حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدي حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمارة عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين وقال هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع[7]"

---

[1] التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳۰) باب بيان التدليس الخ ۱۲ مرتب

[2] نصب الرايہ (ج ۳ ص ۱۱۰) باب القران ۱۲ م

[3] قال صاحب التنقيح، وحماد هذا ضعفه الأزدي.... قال بعض الحفاظ: هو مجهول، والحديث من أجله لا يصح" نصب الرايہ (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ مرتب

[4] نصب الرايہ (ج ۳ ص ۱۱۰) ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۳۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۰ و ۱۳۱) باب المواقيت ۱۲ مرتب

[7] دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۰) باب المواقيت ۱۲ م

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہؒ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے[1]۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہؒ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[2]، ان کی روایت مقبول ورنہ کم از کم متابعت کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

④ حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے "قال: طاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما لعمرته وحجته طوافین، وسعی سعیین، وأبوبکر وعمر وعلی وابن مسعود"[3]

[1] چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارة متروك الحديث" حوالہ بالا ۱۲ م

[2] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وكان من كبار الفقهاء فی زمانه وولی قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہؒ کا قول نقل کرتے ہیں "كان له فضل، وغيره أحفظ منه"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۱۳ و ص ۵۱۵، رقم ۱۹۱۸)۔

محمد بن داؤد حُدّانیؒ فرماتے ہیں "سمعت عیسی بن یونس ـ وسئل عن الحسن بن عمارة ـ فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ٦ ص ۲٦۹) بتحقیق الدکتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سویدؒ فرماتے ہیں "کنت عند سفیان الثوری فذکر الحسن بن عمارة فغمزه، فقلت له: یا أبا عبد اللہ هو عندی خیر منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غیر مرّة، فیجری ذکرك، فما یذکرك إلا بخیر، قال أیوب: فما سمعت سفیان ذاکراً الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"

تہذیب الکمال (ج ٦ ص ۲٦۹ و ۲۷۰)

نیز حافظ مزیؒ نقل کرتے ہیں "وكان مسعر والحسن یجلسان فی موضع واحد، فکان مسعر إذا سئل عن الحدیث ـ والحسن ابن عمارة حاضر ـ لم یحدّث، وقال: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارة)۔

تہذیب الکمال (ج ٦ ص ۲۷۳)

"عن معمر قال: لما ولی الحسن بن عمارة مظالم الكوفة بلغ الأعمش، فقال: ظالم ولی مظالمنا، فبلغ الحسن فبعث إليه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا يولی علينا، يرحم صغيرنا، ويوقر كبيرنا، ويعود على فقيرنا، فقال رجل: يا أبا محمد، ما هذا قولك فيه أمس! فقال: حدثنی خيثمة عن ابن مسعود قال: "جُبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ٦ ص ۲۷۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن رامہرمزیؒ نے "المحدث الفاصل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہؒ کے بارے میں مفصل اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۳۲۲ تا ص ۳۲۵) طبع دار الفکر بیروت ۱۳۹۱ھ بتحقیق الدکتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲٦۳) باب المواقیت رقم ۱۳۲ - ۱۲ م

اس روایت میں ابو بردہ ہیں جو بقولِ امام دارقطنیؒ ضعیف ہیں[1]۔ لیکن ابن عدیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ھو ممن یکتب حدیثه من الضعفاء[2]" نیز ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[3]۔

(۵) حنفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم طاف طوافين وسعى سعيين"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدیؒ کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة[5]"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدیؒ ایک ثقہ راوی ہیں[6] اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماردینیؒ نے امام دارقطنیؒ کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع[7]۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، چنانچہ مجاہدؒ ان کے بارے

---

[1] چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وأبو بردة هذا هو عمرو بن يزيد ضعيف" سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۱) باب المواقیت۔ ۱۲ م

[2] الكامل في ضعفاء الرجال (ج ۵ ص۱۷۸۸) عمرو بن يزيد، أبو بردة كوفي تميمي ۱۲ م

[3] کما في معارف السنن (ج ۶ ص۳۵۸) ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۲۶۳) رقم ۱۳۳ - ۱۲ م

[5] چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قال الشيخ أبو الحسن (أي الدارقطني): يقال: إن محمد بن يحيى الأزدي حدث بهذا من حفظه، فوهم في متنه، والصواب بهذا الإسناد: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة" وليس فيه ذكر الطواف ولا السعي، وقد حدث به محمد بن يحيى الأزدي على الصواب مرارا، ويقال: إنه رجع من ذكر الطواف والسعي إلى الصواب، والله أعلم" سنن دارقطنی (ج ۲ ص۲۶۳، رقم ۱۳۳) ۱۲ مرتب

[6] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن يحيى بن عبد الكريم بن نافع الأزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرج له أبو داؤد في القدر، والترمذي وابن ماجه في سننهما" (ج ۲ ص۲۱۶، رقم ۸۱۱) ۱۲ مرتب

[7] چنانچہ وہ الجوهر النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۵ ص۱۰۸، باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد الخ) میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أي الدارقطني): "حدث به من حفظه فوهم" لم ينسبه إلى أحد ممن يعتمد عليه، وكذا قوله (أي الدارقطني): "ويقال: إنه قد رجع عنه" والظاهر أن المراد أنه سكت عنه وإذا ذكر هذه الزيادة مرة وسكت عنها مرة لعذر، لا تترك الزيادة، ولو كان في الحديث علة أخرى غير هذا الذكره الدارقطني ظاهرا" ۱۲ مرتب

[8] (ج ۲ ص۲۵۸) رقم ۹۹، باب المواقيت ۱۲ م

میں نقل کرتے ہیں "أنه جمع بين حجته وعمرته معًا، وقال: سبيلهما واحد، فقال: فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين، وقال: هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت"

اس روایت میں حسن بن عمارہؒ کے سوا کوئی راوی متہم نہیں[1] اور ان کے بارے میں بھی ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جا سکتا ہے۔

ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابۂ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے:-

(۱) کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے "أخبرنا أبو حنيفة قال: حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: إذا أهللت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفا والمروة، قال منصور: فلقيت مجاهدًا وهو يفتي بطواف واحد لمن قرن، فحدثته بهذا الحديث، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافين، وأما بعد اليوم فلا أفتي إلا بهما"[2]

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں "وفي إسناده راوٍ مجهول"[3]

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجہول سے ان کی مراد ابونصر سلمیؒ ہیں[4]، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعۃ اور علامہ ہیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہٰذا ان کو مجہول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

---

[1] چنانچہ علامہ بنوریؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں "وليس فيه من يتهم غير الحسن بن عمارة عندهم ولم يمكن للدارقطني الكلام فيه بغير جرحه بالحسن بن عمارة وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عمارة نفسه من حديث ابن عباس مرفوعًا، ولا ريب أن المحدث يروي روايتين عن صحابيين متعارضتين، والفقيه يختار منهما اجتهادًا وفقهًا واحدًا منهما" معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰) ۱۲ م

[2] کتاب الآثار (ص ۶۶ و ۶۷) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القران وفضل الإحرام ۱۲ م

[3] الدراية (ج ۲ ص ۳۵، تحت رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام ۱۲ م

[4] اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام رُوات بلاشبہ معروف ہیں ۱۲ م

ابن خلفونؒ کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمرؒ کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہدؒ کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف[1]، پھر عبدالرحمٰن بن اُذینہؒ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے کما مرّ فی شرح معانی الآثار[2]۔

(۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "حدثنا هشیم بن بشر عن منصور بن زاذان عن الحکم عن زیاد بن مالك أنّ علیاً وابن مسعود قالا فی القارن: یطوف طوافین[3]"۔

(۳) مصنف ابن ابی شیبہؒ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے "قال: إذا قرنت بین الحج والعمرة فطف طوافین واسع سعیین[4]"۔

(۴) محلّی میں ابن حزمؒ نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے "قال: إذا قرنت بین الحج و

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۰۵ و ۲۰۶) باب یطوف القارن طوافین ویسعی سعیین ۱۲ م

[2] (ج ا ص ۳۴۵) باب القارن کم علیه من الطواف لعمرته ولحجته - نیز دیکھئے "التمهید لما فی المؤطا من المعانی والأسانید" (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۴ ص ۳۳۴ و ۳۳۵) فی القارن من قال یطوف طوافین - رقم ۲۱۸۷

علامہ ماردینیؒ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں "ورجال هذا السند ثقات، وزیاد بن مالك ذكره ابن حبان فی الثقات" الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیهقی (ج ۵ ص ۱۰۸) باب المفرد والقارن یکفیهما طواف واحد وسعی واحد۔

واضح رہے کہ نصب الرایہ میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے "ویسعی سعیین" کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۲) قبیل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی "درایہ" میں بھی یہ روایت "ویسعی سعیین" کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظؒ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹۰۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) فی القارن من قال: یطوف طوافین۔

حافظؒ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵) ۱۲ م

العمرة فطف طوافين واسعى سعيين[۱]»

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے[۲] لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیثِ باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طوافِ واحد سے مراد طوافِ زیارت ہے جس میں طوافِ عمرہ کا تداخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طوافِ واحد سے مراد طوافِ عمرہ ہے جس میں طوافِ قدوم کا تداخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیثِ باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طوافِ تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طوافِ زیارت تھا کیونکہ طوافِ عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

---

[۱] محلی میں یہ اثر «حجاج بن أرطاة عن الحکم بن عمرو بن الأسود عن الحسین بن علی» کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۷، ص۱۷۵) الدلیل علیٰ أن القارن بین الحج والعمرة یجزیه طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؓ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض رواۃ متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابلِ تحقیق ہے ۱۲ مرتب

[۲] چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے «وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً» دیکھئے (ج ۱ ص۲۲۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک ۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۸۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری ہی میں یہ الفاظ آئے ہیں «فطاف لهما طوافاً واحداً» اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے «کذلك فعل رسول الله صلی الله علیه وسلم» (ج ۱ ص۲۲۲) باب طواف القارن ۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص۴۰۸) باب جواز التحلل بالإحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے[1] کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہما۔

پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہؒ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے[2]۔

---

[1] حدیثِ باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی ہے چنانچہ ان کے شاگردِ رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص۲۵۱ و۲۵۲)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف العلماء فی أن القارن یکفیہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان (الخ) میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا المحمود قدس اللہ روحہ: اعلم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجۃ الوداع ثلاثۃ أطوفۃ، الأول یوم دخول مکۃ لرابع من ذی الحجۃ، والثانی طواف الإفاضۃ لعاشر ذی الحجۃ، والثالث طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجۃ، فہذا قد ثبت ثبوتا لا مرد لہ ولا مریۃ فیہ، ولا یستطیع أحد ممن لہ أدنی مساس بالعلم أن ینکرہ أو یشک فیہ فلو ذہبنا إلی ظاہر حدیث عائشۃ ـ أی من قولہا: إنما طافوا طوافا واحدا ـ للزمنا القول بأنہم لم یطوفوا من الابتداء إلی الانتہاء إلا طوافا واحدا، وہذا صریح البطلان عند الکل لکونہ خلاف الواقع، فلا بد لکل فریق من العدول عن ظاہرہ وتأویلہ بما یطابق الواقع، ولہذا أولہ الجمہور بأن معناہ إنما طافوا طوافا واحدا، أی طواف الرکن للحج والعمرۃ، فلما اضطروا إلی التأویل وتقدیر القیود ولم یبق فی أیدیہم ظاہر الحدیث، فأی مزیۃ لہم؟ وأی لوم وتعییر علی الحنفیۃ إن أولوہ بما لا یعارض الأحادیث الدالۃ علی تعدد الطواف للقارن، بل یلائم سیاق بعض روایات عائشۃ وابن عمر رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظنی أن مقصود عائشۃ بہذا الحدیث لیس بیان وحدۃ الطواف وتعددہ بل الغرض الأصلی إثبات الفصل بین الطوافین للمتمتعین ونفیہ عن القارنین، فمعنی قولہا: "فإنما طافوا طوافا واحدا" أی إنما طافوا للإحلال منہما طوافا واحدا، وہو طواف الإفاضۃ، بخلاف المتمتعین، فإنہم حلوا أولا من العمرۃ بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناہ قولہا فی طریق أبی الأسود عن عروۃ عنہا: "فأما من أہل بعمرۃ فحل، وأما من أہل بحج، أو جمع الحج والعمرۃ فلم یحلوا حتی کان یوم النحر" وکذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدراوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ "من أحرم بالحج والعمرۃ أجزأہ طواف واحد وسعی واحد منہما حتی یحل منہما جمیعا" یشعر بما قلناہ إن ثبت صحتہ، ولکن قد أعلہ الطحاوی بأن الدراوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف" ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص۳۶۵ و۳۶۶) مسألۃ: ولیس فی عمل القارن زیادۃ علی عمل المفرد، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص۱۸۳) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طوافِ واحد کے ساتھ سعیِ واحد کا بھی ذکر ہے[1] حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گذر چکی ہیں[2]۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیثِ صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راکباً وارد ہوا ہے[3]۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راکباً[4]۔

---

[1] مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "من أحرم بالحج والعمرة أجزأه طواف واحد وسعي واحد عنهما، حتى يحل منهما جميعاً" ترمذی (ج ۱ ص۱۱۷)

اور مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے "لم يطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً (ج ۱ ص۴۱۴) باب بيان أن السعي لا يتكرر ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے جتنی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعیین کا ذکر ہے ۱۲ م

[3] سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیثِ طویل کے یہ الفاظ "ثم نزل إلى المروة حتى انصبت قدماه في بطن الوادي، حتى إذا صعدتا مشى حتى أتى المروة" الحدیث (ج ۱ ص۳۹۶) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جمہانؒ کی روایت "قال: رأيت ابن عمر يمشي بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى" (ج ۲ ص۴۲) المشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی تجراةؓ کی روایت "قالت: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي يدور به إزاره" (ج ۳ ص۲۴۷) باب ما جاء في السعي۔

سعی راکباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں "طاف النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع على راحلته بالبيت وبين الصفا والمروة ليراه الناس" الخ (ج ۲ ص۴۲) الطواف بين الصفا والمروة على الراحلة۔

نیز سعیین اور سعی ماشیاً و راکباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایة والنہایة (ج ۵ ص۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافه عليه السلام بين الصفا والمروة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] دیکھئے التفسیر المظہری (ج ۱ ص۲۳۳) صح أنه صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعى سعيين ۱۲ مرتب عفی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبتِ زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما أخرجها الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز دراوردیؒ کے طریق سے آئی ہے، وھو سیئ الحفظ کما صرح بہ المحدثون[1] لہٰذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی[2] واللہ أعلم بالصواب۔

---

[1] چنانچہ ابوزرعہؒ ان کے بارے میں کہتے ہیں "سیئ الحفظ" ابوحاتمؒ کہتے ہیں "لا یحتج بہ" امام احمد بن حنبلؒ کہتے ہیں "إذا حدث من حفظہ جاء ببواطیل" ۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "صدوق من علماء المدینۃ" تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۶۳۳ و ۶۳۴، رقم ۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں "صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبیداللہ العمری منکر" تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۱۲، رقم ۱۲۴۸)

واضح رہے کہ عبدالعزیز دراوردی کی حدیثِ باب عبیداللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

[2] جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طُرق ہیں:۔

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے "لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروۃ إلا طوافاً واحداً" (ج ۱ ص۴۱۴) باب بیان أن السعی لا یتکرر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں "إلا طوافاً واحداً طوافہ الأول" (ج ۱ ص۴۱۴) سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۶۱) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے "حدثنا موسی بن إسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبی رباح، عن جابر قال: قدم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم و أصحابہ لأربع لیال خلون من ذی الحجۃ، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروۃ: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجعلوھا عمرۃ إلا من کان معہ الھدی، فلما کان یوم الترویۃ: أھلوا بالحج، فلما کان یوم النحر: قدموا فطافوا بالبیت، ولم یطوفوا بین الصفا والمروۃ"۔

صاحبِ فتح الملہم علامہ عثمانی قدس اللہ سرہٗ نے ان طرق میں سے مسلم کی "ابوالزبیر عن جابرؓ" والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابه بین الصفا والمروة إلا طوافا واحدا طوافه الأول »
کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن۔

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: « أهل المهاجرون والأنصار وأزواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع وأهللنا، فلما قدمنا مكة قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اجعلوا إهلالكم بالحج عمرة إلا من قلد الهدی، طفنا بالبيت وبين الصفا والمروة وأتينا النساء، ولبسنا الثياب، وقال: من قلد الهدی فإنه لا يحل له حتى يبلغ الهدی محله، ثم أمرنا عشية التروية أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسك جئنا فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة، فقد تم حجنا وعلينا الهدی الخ » (ج ۱ ص ۲۱۳ و ص ۲۱۴) باب قول اللہ عز وجل: ذٰلِكَ لِمَنْ لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ

دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابۂ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ ائمۂ اربعہ کا یہی مسلک ہے إلا عند أحمد فی روایة (فتح الملہم ج ۳ ص ۲۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب ہی کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے:

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندي بيان وحدة السعي حين قدوم مكة أولاً وأن النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كلهم فيها سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسى أن يتوهم من سياق حديثه الطويل: "إن الذين فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبيته ونيته خالصاً لا يخالطه شئ كيف جعلوه عمرة؟ وهل كانوا مأمورين في ذلك بالطواف والسعي بنية العمرة ثانياً؟" فأخبر رضي الله عنه بأنه ما احتاج أحد من أصحابه صلى الله عليه وسلم إلى تكرار السعي إذ ذاك بل كلهم طافوا بين الصفا والمروة طوافاً واحداً حتى الفاسخين المذكورين، فسعيهم وطوافهم بنية الحج قد عده الشارع من قبيل العمرة مع فقدان نيتها على خلاف القياس، وهذا كله كان مختصاً بذلك العام كما دل عليه أحاديث أبي ذر وعثمان وبلال بن الحارث رضي الله عنهم۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک وہم کو دور کرنا چاہتے ہیں، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرامؓ کو جب فسخ الحج إلی العمرة کا حکم دیا تو کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلا دیا کہ وہ پہلا والا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہو گئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقلاً طواف اور سعی کی گئی۔ واللہ أعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرم یموت فی إحرامه

عن[1] ابن عباس قال: کنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی سفر فرأی رجلاً سقط من بعیرہ، فوُقِصَ[2] فمات وھو محرم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اغسلوه بماء وسدر، وکفنوه فی ثوبیه، ولا تخمروا رأسه، فإنه یبعث یوم القیامة یھلّ او یلبّی۔ اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ظاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرِم کا احرام باقی رہتا ہے، چنانچہ جو شخص حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں[3]، کیونکہ حدیثِ باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہوجاتا ہے لہٰذا محرِم اگر حالتِ احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہے[4]۔

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۶۹) کتاب الجنائز، باب الکفن فی ثوبین، وباب الحنوط للمیت، وباب کیف یکفن المحرم۔ و(ج ۱ ص۲۴۹) أبواب العمرة، باب المحرم یموت بعرفة، وباب سنة المحرم إذا مات۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۸۴) کتاب الحج، باب ما یفعل بالمحرم إذا مات۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، باب کیف یکفن المحرم إذا مات، و(ج ۲ ص۲۷) کتاب الحج، «غسل المحرم بالسدر إذا مات» و«فی کم یکفن المحرم إذا مات» و«النھی عن أن یحنط المحرم إذا مات» و«النھی أن یخمر وجه المحرم ورأسه إذا مات» و«النھی عن تخمیر رأس المحرم إذا مات»۔ وابن ماجة فی سننه (ص۲۲۳) کتاب المناسك، باب المحرم یموت۔ ۱۲ مرتب

[2] وُقِصَ الرجلُ: آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا۔ ۱۲ م

[3] وھو قول عثمان وعلی وابن عباس وعطاء والثوری۔ کما فی العمدة (ج ۸ ص۵۱) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین۔ ۱۲ م

[4] وھو مروی عن عائشة وابن عمر وطاؤس۔ عمدہ (ج ۸ ص۵۱) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے: "أنّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: إذا مات الإنسان انقطع عملہ إلّا من ثلاثۃ إلّا من صدقۃ جاریۃ أو علم ینتفع بہ، أو ولد صالح یدعو لہ[1]"

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے "أن عبد اللہ بن عمر کفن ابنہ واقد بن عبد اللہ ومات بالجحفۃ محرماً، وقال: لولا أنا حرم لطیبناہ، وخمّروا رأسہ ووجہہ[2]"

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: خمّروا وجوہ موتاکم ولا تشبّہوا بالیہود" أخرجہ الدارقطنی فی سننہ[3] بسندٍ صالح[4]۔ اس روایت میں "وجوہ موتاکم" کے الفاظ عام ہیں جو محرم

---

[1] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۱) کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاتہ ــ سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الوصایا، باب ما جاء فی الصدقۃ عن المیّت ـ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۲) کتاب الوصایا، فضل الصدقۃ عن المیّت ــ اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۵) أبواب الأحکام، باب ما جاء فی الوقف ۔ ۱۲ م

[2] مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۳۳) کتاب الحج، باب تخمیر المحرم وجہہٗ ـ مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: "أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر کفن ابنہٗ واقد بن عبد اللہ وقد مات محرماً بالجحفۃ، وخمّر رأسہٗ" (ص ۲۳۷) کتاب الحج، باب تکفین المحرم ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م

[4] چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا عبد اللہ بن محمد نا عبد الرحمٰن بن صالح الأزدی نا حفص بن غیاث عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس" اس میں عبد الرحمٰن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کما فی التقریب (ج ۱ ص ۴۸۴، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنہ کما نقل عن ابن القطان ـ انظر التعلیق المغنی علی الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۷) ـ

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۱ و ۲۷۲) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: "عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم یموت قال: خمّروھم ولا تشبّہوا بالیہود" لیکن یہ دونوں طریق علی بن عاصم کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہرحال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپؐ نے حدیثِ باب میں فرمایا "فإنه يبعث يوم القيامة يهل أو يلبّي" والله أعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال: أتؤذيك هوامّك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق " اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے " حُملتُ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ" جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

---

[1] حنفیہ نے خصوصیتِ "رجل" کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں "غسل بماءٍ وسدرٍ" کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حیّ غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص۶۳۵) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وهي إطعام ستة مساكين، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النسك شاة، و(ج ۲ ص۵۹۸ و ص۵۹۹ و ص۶۰۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و(ج ۲ ص۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ - و(ج ۲ ص۸۴۶) كتاب المرضى، باب قول المريض: إني وجع، أو وارأساه أو اشتدّ بي الوجع الخ - و(ج ۲ ص۸۵۰) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و(ج ۲ ص۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات الأيمان وقول الله تعالى: فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۸۲) كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص۲۶) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص۲۵۶ و ۲۵۷) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ص۲۲۲ و ۲۲۳) أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

[3] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۴۴) کتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جوئیں ان پر رینگ رہی تھیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں، وہ اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بسا اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں "وجمهور الرواة كانوا يعتنون برؤس المعاني لا بحواشيها"[1] بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعددِ واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں ۔ تقریر شرح الباب بزیادة وتوضیح من المرتب۔

باب ماجاء في الرخصة للرعاة أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً

عن[2] أبي البداح بن عدي عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص للرعاء أن يرموا يوماً ويدعوا يوماً، یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں "مسئلة المبيت بمنى في ليالي منى" اور "مسئلة تاخير رمي الجمار عن وقته المسنون"

المبيت بمنى في ليالي منى | ليالي منی میں رات گزارنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبیت واجب ہے ۔

پھر اگر حاجی مبیت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں[3]۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبیت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ليلة واحدة" کے مبیت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبیت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ (ج ۱ ص۱۴۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، باب القضاء في الأحاديث المختلفة ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۴۸) كتاب مناسك الحج، رمي الرعاء ۔ وأبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۷۱) كتاب المناسك، باب في رمي الجمار ۔ وابن ماجة في سننه (ص۲۱۸) باب تاخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[3] دیکھئے موطا امام محمد (ص۲۳۳) باب البيتوتة وراء عقبة منى وما يكره من ذلك ۱۲ م

دم واجب ہے[1] واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

(۱) ایامِ رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک

(۲) دس تاریخ کو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو جمرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو جمرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔

(۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہاجاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کرلیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزاء اور ندیہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزاء واجب ہے۔

حدیثِ باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتبِ حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزاء واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رعاء کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعیِ ابل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاعِ مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاعِ مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاعِ مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیثِ باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں[2]۔

---

[1] دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص۴۲۸) باب بیت بمکۃ لیالی منی۔ والمغنی لابن قدامۃ (ج ۳ ص۴۴۹ و ۴۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص۴۴۳) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الشذی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی) ومعارف السنن (ج ۶ ص۴۴۷)، واعلاء السنن (ج ۱۰ ص۱۱۱) باب أن المبیت بمنی فی لیالی أیام التشریق سنۃ ۱۲ م

امام ابو حنیفہؒ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیثِ باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کرکے وہ چلا جائے اور یوم القر میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القر کی رمی کرلے، اور طلوعِ صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کرلے امام ابوحنیفہؒ کی حسنؒ بن زیاد والی روایت[1] کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کرسکتا ہے۔ جمع رمیین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہوسکتی ہے کہ گیارہویں تاریخ کی رمی یوم القر گذرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیارہویں اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروبِ آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے لأن اللیلۃ تابعۃ للنھار فی أیام الحج[2]۔ بہرحال امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہوسکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہٰذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کرسکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا نہ کہ جمع تقدیم کو[3]۔

حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن یرموا یوماً و یدعوا یوماً" اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انسؒ کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں "رخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] کما فی فتح القدیر والعنایۃ (ج ۲ ص۱۸۵) باب الإحرام ۱۲ م

[2] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے "المسک الذکی" تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سرہ مخطوط (ج ۱ ص۲۵۳) ۱۲ م

[3] معارف السنن (ج ۶ ص۴۴۲)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں "وقال بعضھم: ھم بالخیار إن شاءوا قدموا و إن شاءوا أخروا" معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص۴۲۲) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل فی البیتوتة أن یرموا یوم النحر ثم یجمعوا رمی یومین بعد النحر فیرمونه فی أحدهما»

اس روایت میں دو دن کی رمی کو لاعلی التعیین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے طریق کو ذکر کرنے کے بعد امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال[1]: "فی الأول[2] منهما" ثم یرمون یوم النفر[3]" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القر ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں[4] کہ امام ترمذیؒ نے جو امام مالکؒ کا مقولہ "ظننت أنه قال: "فی الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی راوی سے سہو ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ یہ ہیں "ظننت أنه (أی الرمی) فی الآخر منهما[5]" کما فی روایة مسند أحمد[6]

---

[1] "قال" اور "أنّهٗ" کی ضمیر کا مرجع عبد اللہ بن ابی بکرؒ ہیں جو امام مالکؒ کے شیخ ہیں ١٢ م

[2] قوله: "فی الأول منهما" ای فی الیوم الأول من الیومین، یعنی الیوم الحادی عشر من ذی الحجة ١٢ م

[3] أی فی یوم النفر الثانی وهو الیوم الثالث عشر من ذی الحجة ١٢ م

[4] معارف السنن (ج ٦ ص ٤٢٤) ١٢ م

[5] اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رُعاۃ پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ میں قیام کریں تو یوم النفر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالکؒ کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك، وتفسیر الحدیث الذی أرخص فیه رسول الله صلى الله علیه وسلم لرعاء الإبل فی رمی الجمار فیما نری۔ والله أعلم۔ أنهم یرمون یوم النحر، فإذا مضى الیوم الذی یلی یوم النحر رموا من الغد، وذلك یوم النفر الأول، یرمون للیوم الذی مضى، ثم یرمون لیومهم ذلك، لأنه لا یقضی أحد شیئا حتى یجب علیه فإذا وجب علیه و مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن بدا لهم النفر فقد فرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس یوم النفر الآخر ونفروا» دیکھیے (ص ٣٣٦) الرخصة فی رمی الجمار ١٢ مرتب

[6] انظر الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی (ج ١٢ ص ٢٢٤) باب الرخصة لرعاء الإبل الخ، رقم الحدیث ٢٢٠ — ١٢ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع إلی کتب الحدیث المطولة[1]۔

وھٰذا حدیث حسن صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینة" جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ امام ترمذیؒ نے حدیثِ باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے جس کی سند یہ ہے "حدثنا ابن أبی عمر، نا سفیان، عن عبد اللہ بن أبی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن أبی البداح بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدثنا الحسن بن علی الخلال، نا عبدالرزاق، نا مالک بن أنس، قال: حدثنی عبد اللہ بن أبی بکر عن أبیہ عن أبی البداح بن عاصم بن عدی عن أبیہ"

یہاں امام ترمذیؒ دونوں طرق میں سے امام مالک بن انسؒ کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "وروایة مالک أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انسؒ والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟

ایک وجہِ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالکؒ والے طریق میں ابو البداح کے والد عاصم بن عدی کا بھی ذکر ہے، لہٰذا "عن أبی البداح بن عدی عن أبیہ" کہنا مناسب نہیں، اس لئے کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البداح" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

---

[1] حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الأوّل منھما" کی دو توجیہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الأوّل" اسم تفضیل کا صیغہ ہے اور "من" تبعیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہٰذا اس روایت میں "الأوّل" سے مراد یوم النحر ہے اور "ثم یرمون یوم النفر" سے "یوم النفر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعاء کے لئے اس کی گنجائش ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ "فی الأوّل منھما" میں "من" کو تبعیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الأوّل" میں معنیٰ تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الأوّل" سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثم یرمون یوم النفر" میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرھویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہٰذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاء دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کرلیں، پھر یوم النفر الثانی یعنی تیرھویں تاریخ کو بارہویں اور تیرھویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵۷) طبع إدارة القرآن والعلوم الإسلامیة ۱۲ مرتب عفی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہ ایہام ہوتاہے کہ ابوالبدّاح یہ روایت عدی سے نقل کررہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبداح اس روایت کو اپنے والد عاصم سے نقل کررہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیانؒ کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ[1] والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبداح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد[2] اور نسائی[3] والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہؒ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالکؒ کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہؒ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمدؒ دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکرؒ سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالکؒ کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ أعلم[4]۔ تم شرح الباب بإيضاح وزيادات من المهذب۔

باب[5] (بلاترجمة[6])

عن[7] أنس بن مالك أنّ عليّاً قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بم أهللت؟ قال، أهللت بما أهلّ به رسول الله صلى الله عليه وسلم۔ نیت مبہم کے ساتھ

---

[1] (صـ۲۲۱) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

[2] (ج ۱ صـ۲۷۱) باب في رمي الجمار ۱۲ م

[3] (ج ۲ صـ۴۹) باب رمي الرعاء ۱۲ م

[4] مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صـ۱۵۵) ۔ اور معارف السنن (ج ۶ صـ۶۴۵ تا صـ۶۴۶) ۱۲ مرتب۔

[5] شرح باب از مرتب۔

[6] بعد ما جاء في الرخصة للرعاء الخ ۱۲ م

[7] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ صـ۲۱۱) باب من أهلّ في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم — ومسلم في صحيحه (ج ۱ صـ۴۰۶) باب جواز التمتع في الحج والقران ۱۲ م

احرام باندھنا ائمۂ اربعہ کے نزدیک جائز ہے[۱]، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعالِ حج یا افعالِ عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعیین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعیین نہ کی اور طواف کرلیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہوجائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کرلیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہوجائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو[۲]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[۱] واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیتِ مبہمہ کے ساتھ جوازِ احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا یجوز عند سائر العلماء والأئمۃ، کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ٦ ص ٦٤٩) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہمہ کی صورت میں مالکیہ اور کوفیین کا مسلک عدمِ صحتِ احرام نقل کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۳۲) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کإھلال النبی صلی اللہ علیہ وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیتِ مبہمہ کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من أھلّ فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیتِ مبہمہ کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمۂ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقلِ مذاہب کے سلسلہ میں تسامح ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدیر میں حنفیہ کا مسلک جوازِ احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۴۴) باب الإحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرمًا ـــ اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۲۱) باب الإحرام۔ اور ردّ المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فیما یصیر بہ محرمًا۔

أقرب المسالک میں امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغیر علی أقرب المسالک إلی مذھب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶)۔

حنابلہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ویصح إبھام الإحرام الخ

یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ٦ ص ٦٤٩ و ٦٥٠) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ أعلم ۱۲ مرتب

[۲] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر بہ محرمًا۔ اور معارف السنن (ج ٦ ص ٦٤٩ و ٦٥٠) ۱۲م

باب ماجاء فی یوم الحجّ الأکبر

عن علیؓ قال: سألت رسول الله صلی الله علیه وسلم عن یوم الحجّ الاکبر، فقال: یوم النحر۔[1]

حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک "حج اکبر" سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ عمرہ کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے ممتاز کرنے کے لئے حج کو "حج اکبر" کہا گیا ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ "حج اکبر" صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس شرکت فرمائی تھی۔[2] یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے[3]، حضرت

---

[1] حدیثِ باب امام ترمذیؒ نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریقِ موقوف کو طریقِ مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار دیا ہے، طریقِ مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاقؒ کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے "وعنعنته غیر مقبولة لأنه کثیر التدلیس"۔ دوسرے یہ کہ اس میں ایک راوی حارث اعورؒ ہے: "وفی حدیثه ضعف" کما فی التقریب (ج ۱ ص۱۴۱، رقم ۵۵)۔

روایتِ موقوفہ سفیان بن عیینہؒ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعورؒ تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن اسحٰق نہیں، اسی لئے امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "وهذا أصح من الحدیث الأول، ورواية ابن عیینة موقوفاً أصح من رواية محمد بن اسحٰق مرفوعاً"

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیثِ باب کے بارے میں فرماتے ہیں: "والحدیث هذا انفرد به الإمام الترمذی من بین أرباب الأمهات الستة" معارف السنن (ج ۶ ص۶۵)۔

البتہ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

(۱) عن ابن عمر قال: وقف النبی صلی الله علیه وسلم یوم النحر بین الجمرات فی الحجة التی حج ـ بهذا ـ (أی بالحدیث الذی تقدم) وقال: هذا یوم الحج الأکبر الخ ـ (ج ۱ ص۲۳۵) باب الخطبة أیام منیٰ، کتاب المناسک۔

(۲) عن حمید بن عبد الرحمٰن أن أبا هریرة قال: بعثنی أبو بکر فیمن یؤذن یوم النحر بمنیٰ: لا یحج بعد العام مشرك، ولا یطوف بالبیت عریان، ویوم الحج الأکبر یوم النحر ـ (ج ۱ ص۴۵۱) باب کیف ینبذ إلی أهل العهد، کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

[2] مجاہدؒ کہتے ہیں: "حج اکبر حج قران ہے اور حج اصغر حج افراد ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص۸۳) باب الخطبة أیام منیٰ ۱۲ مرتب

[3] یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوعِ صبحِ صادق کے بعد وقوفِ مزدلفہ جمرۂ عقبہ کی رمی، ذبح، حلق اور طوافِ زیارت اسی دن ادا کئے جاتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؓ، حضرت عبد اللہ ابن ابی اوفیؓ، شعبیؒ اور مجاہدؒ کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ اور عبد اللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ "الحج عرفة"[1] یا "الحج یوم عرفة"[2] والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن "یوم الحج الاکبر" کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ بسا اوقات لفظ "یوم" بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوۂ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے "یوم الفرقان"[3] کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی "یوم" ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوئے ہوں، جیسے "یوم بعاث"، "یوم احد"، "یوم الجمل"، "یوم صفین" وغیرہ۔

یہ تیسرا قول پچھلے دونوں قولوں کو جامع ہے[4]

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن وسنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حجِ اکبر ہی ہے، یہ اور بات

---

[1] سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۹) باب ما جاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۱۲ م

[2] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م

[3] دیکھئے سورۂ انفال آیت ۴۱ پ ۱۰ ۔ ۱۲ م

[4] ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ "یوم الحج الاکبر" سے مراد یوم حج ابی بکرؓ ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضؓ کو امیرِ حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین ومشرکین اور یہود ونصاریٰ سب نے شرکت کی تھی "ولم يجتمع منذ خلق الله السماوات والأرض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام، حتى تقوم الساعة"۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الأصغر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لأن فيه تتكمل بقية المناسك دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ص ۲۵۴) باب یوم الحج الأكبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسنِ اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں مؤطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے

«عن طلحة بن عبيد الله بن كريز أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة»[1] والله أعلم[2]

تـمّ شرح الباب بزيادات من المرتّب

باب[3] ماجاء في استلام الركنين

عن[4] ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أنّ ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحامًا، ما رأيتُ أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلتُ يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحامًا[5] ما رأيت أحدًا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه، فقال، إن أفعل فاني سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحهما كفارة للخطايا» ایذارسانی کے ساتھ استلامِ حجر جائز نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر إنك رجل قوي، لا تزاحم على الحجر

---

[1] قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ٣٧٢): ولم أره في مؤطأ يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في غيره من المؤطآت» كذا في معارف السنن (ج ٦ ص١٥٢) ١٢ م

[2] باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاري (ج ١٠ ص٨٢و٨٣) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ٩ ص٢٥٣ و ص٢٥٤) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ٤ ص٣١٤ و ٣١٥) ١٢ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ١٢ م

[4] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ٢ ص٣٥) باب ذكر الفضل في الطواف بالبيت ١٢ م

[5] قال الطيبي رحمه الله: «أي زحامًا عظيمًا، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها آكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأم: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطواف وآخره، لكن المراد إزدحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ٥ ص٢٢) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني ١٢ مرتب

لتوذي الضعيف، إن وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلّل وكبّر"[1]

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذاء کے ہوتا تھا، اگرچہ استلامِ حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؒ بیان کرتے ہیں "أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل طواف طاف بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه"[2]۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں:

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؒ، حضرت عروہ بن زبیرؒ اور حضرت سوید بن غفلہؒ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا؛ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکنِ اسود اور رکنِ یمانی کا ہوگا، عطاءؒ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؒ کا عمل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات احنافؒ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہلِ علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناءِ ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکنِ اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجرِ اسود بھی ہے۔ ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجرِ اسود ہے اور نہ وہ قواعدِ ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعدِ ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا[3]۔

واضح رہے کہ رکنِ یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا كما يفعله بعض الجهلة والمتكبرة،

پھر رکنِ یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور ہجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجرِ اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکنِ یمانی استلام اور تقبیل میں حجرِ اسود کی طرح ہے۔

---

[1] رواه أحمد، وفيه راو لم يسمّ۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۴۱) باب في الطواف والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے "اخبارِ مکہ" للأزرقی (ج ۱ ص۳۳۳ و ص۳۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

[2] اخبارِ مکہ (ج ۱ ص۳۳۲) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۹ ص۲۵۴ و ۲۵۵) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲ م

پھر رکنین شامیین کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے[۱]۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجمہ[۲]

عن[۳] ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وھو محرم غیر المقتت "

مقتت، مطیب کے معنی میں ہے[۴] اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔

حالتِ احرام میں ایسا تیل جو خود طیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال بالاتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تداوی کے طور پر درست ہے۔

جہاں تک دہنِ غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالتِ احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیب کا استعمال حالتِ احرام میں موجبِ دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہنِ غیر مطیب کا لگانا موجبِ دم تو نہیں البتہ موجبِ صدقہ ہے۔

حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحیہ پر محمول کرسکتے ہیں۔

امام ابوحنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپ نے جواب میں فرمایا "الشعث التفل[۵]" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پراگندہ بال اور میلا کچیلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

---

[۱] مذکورہ تفصیل کے لئے مناسکِ ملا علی قاریؒ مع ارشاد الساری (ص۱۰۳) باب دخول مکۃ، فصل فی صفۃ الشروع فی الطواف ۱۲ م

[۲] ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

[۳] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی: " الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی -- سنن الترمذی (ج ۳ ص۲۹۵) رقم الحدیث ۹۶۲ -- ۱۲ م

[۴] قال ابن الأثیر: " وھو الذی یطبخ فیہ الریاحین، حتی تطیب ریحہ " النہایۃ (ج ۴ ص۱۱) ۱۲ م

[۵] دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۰۸) باب ما یوجب الحج ۱۲ م

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہئے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرتی ہیں اور یہ "شعث" ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایتِ قاصرہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ اصلِ طیب ہے اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بھی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، میل کچیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہٰذا دم واجب ہے[1]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقد السبخیؒ پر ہے جو ضعیف ہیں[2]۔ امام ترمذیؒ نے بھی اس کو "غریب" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصولِ حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے[3] اور اگر حدیث صحیح ہو تو تب بھی اس کا امکان ہے کہ آپؐ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأنی أنظر إلی وبیص المسك فی مفرق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم"[4] ظاہر ہے کہ حالتِ احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں لامحالہ اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا[5] اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ أعلم

---

[1] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۴۴ و ۲۴۵) باب الجنایات ۱۲ م

[2] حافظؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقد بن یعقوب السبخی بفتح المھملۃ والموحدۃ وبخاء معجمۃ ۔ أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسۃ، مات سنۃ إحدی وثلاثین (بعد المائۃ) أخرجہ لہ الترمذی وابن ماجۃ ۔ تقریب التھذیب (ج ۲ ص ۱۰۸) رقم ۱۶ - ۱۲ مرتب

[3] معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام الخ ۱۲ م

[5] اس کی تائید حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إذا أراد أن یحرم یتطیب بأطیب ما أجد، ثم أری وبیص الدھن فی رأسہ ولحیتہ بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۷۸) ۱۲ م

باب[1] (بلا ترجمة)

عن[2] عائشة ؛ أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخبر : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحمله » اس روایت سے ماء زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی[3] کثرت کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حدو حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ " زمّ " سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے آتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے[3]

ماءِ زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباس رض سے مروی ہے، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الأرض ماء زمزم، فیه طعام الطعم وشفاء السقم[4] الخ » نیز سنن ابن ماجہ[5] میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لما شرب له[6] »

---

[1] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[2] قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹۵) رقم ۹۶۳۔ البتہ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵ ، حمل ماء زمزم) اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۰۲ ، باب الرخصة في الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب

[3] زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۴۷-۱۴۸)

[4] علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبراني في الكبير ورجاله ثقات »
مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۶) باب في زمزم ۱۲ م

[5] (ص ۲۲۰) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

[6] شیخ محمد فؤاد عبد الباقی « سنن ابن ماجہ » پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرکے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكر اسم الله وتنفس ثلاثًا وتضلّع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلّعون من زمزم[۲] »

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسّنه ومنهم من ضعّفه ، والمعتمد الأول .

وفي الزوائد : هذا إسناده ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد .

قال السندي : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جرّبوه فوجدوه كذلك ، دیکھیے (ج ۲ ص ۲۲۰ ، رقم ۳۰۶۲) باب الشرب من زمزم ۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان يصيب في كل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا يحصى كم شربه من الأئمة لأمور نالوها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته في بداية طلب الحديث ، أن يرزقني الله حالة الذهبي في حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد في نفسي المزيد على تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه » ۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعيف يرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة على حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۳) قبیل فصل فإن لم يدخل المحرم مكة وتوجه إلى عرفات ۔ ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[۱] سیراب ہونا ۱۲ م

[۲] دیکھیے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۷۲) الشرب من زمزم وآدابه ۔ سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۴۷) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائماً کی ممانعت سے متعلق مطلق روایات[۱] کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاساً شربِ زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محلِ کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شربِ زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں[۲] اور بخاری[۳] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم " بیانِ جواز[۴] یا ہجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے[۵]۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے " اَللّٰھُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُکَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ کُلِّ دَاءٍ[۶] "

ایک اہم مسئلہ زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہیے۔ نیز زمزم سے

---

[۱] ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۲) باب الشرب قائماً، کتاب الأشربۃ ۱۲ م

[۲] چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، " والحاصل أن انتفاء الکراھۃ فی الشرب قائماً فی ھذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیھما ولعل الأوجہ عدم الکراھۃ إن لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۹۰، مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطھارۃ) ۱۲ مرتب

[۳] (ج ۲ ص ۸۴۰) کتاب الأشربۃ، باب الشرب قائماً ۱۲ م

[۴] فإنہ کان یفعل الشیء للبیان مرۃ أو مرّات ویواظب علی الأفضل کما فی فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۳) ۱۲ م

[۵] کما فی خصائلِ نبوی (ص ۱۵۶) ۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شربِ زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرما کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیانِ جواز پر محمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہی میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائلِ ترمذی (ص ۱۵۵، ۱۵۶) باب ماجاء فی صفۃ شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

[۶] مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۷۳) ماءُ زمزم لما شرب لہ ۱۲ م

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ[1] ہے۔ واللہ أعلم وعلمہ أتم و أحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الحج فلله الحمد وله المنة، وذلك بيوم الخميس ٢٤ من شعبان المعظم سنة ١٤٠٧هـ الموافق ٢٥ من أبريل سنة ١٩٨٧م، بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هٰذه الأبواب، والله الموفق لإكمال شرح بقية الكتاب، والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

---

[1] زبدۃ المناسک (ص۱۳۸) بحوالہ غنیۃ المناسک، نیز دیکھئے رد المحتار (ج۲ ص۲۴۸) مطلب فی کراھۃ الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أبواب الجنائز

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

باب ما جاء في النهي عن التمني للموت

عن[۲] حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اكتوى[۳] في بطنه

علاج بالکی کی شرعی حیثیت | حدیثِ باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکی کے جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے[۴]۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع اسلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفاء صرف داغنے میں ہے یا اس کو سببِ شفا کے بجائے

---

[۱] جنائز "جنازۃ" کی جمع ہے جو "جَنَزَ یَجْنِزُ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں چھپانا۔ لفظ "جنازہ" جیم کے کسرہ اور فتحہ کے ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر أفصح، ایک قول یہ ہے کہ جنازہ فتحہ کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تخت کو جس پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتحہ کے ساتھ وہ تخت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم کا فتحہ اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتحہ متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص۱۱۹)۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۳)۔ لسان العرب (ج ۵ ص۳۲۴) ۱۲ مرتب

[۲] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۸۴۷) کتاب المرضی، باب نهی تمنی المریض الموت۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۲ ص۳۴۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراهة تمنی الموت لضر نزل به ۱۲ مرتب

[۳] اکتوی اکتواءً: داغنا ۱۲ م

[۴] مثلاً:

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة: شربة عسل، وشرطة محجم، وکیة نار، وأنهی أمتی عن الکی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۸) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث۔

"عن عمران بن حصین قال: نهی النبی صلی الله علیه وسلم عن الکی، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن (بإسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۴۱) کتاب الطب، باب فی الکی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب الکی۔ نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص۲۳) أبواب الطب، باب ما جاء فی کراهية الکی ۱۲ مرتب

بنفسہٖ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب واذہان میں عقائدِ اسلام راسخ ہوگئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیثِ نہی "کی لسوء الاعتقاد" پر محمول ہیں۔ ورنہ صحتِ عقیدہ کے ساتھ علاج بالکی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیثِ نہی تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں[۱] جبکہ احادیثِ اباحت رخصت پر[۲]۔

احقر کے والدِ ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

---

[۱] اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت سے ہوتی ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أدعیتکم شفاء ففی شرطة محجم أو لذعة بنار، وما أحب أن أکتوی" (ج ۲ ص۸۵۰) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ وفضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب

[۲] مثلاً چند احادیثِ اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیثِ باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیته" (ج ۲ ص۵۴۲) کتاب الطب: باب فی الکی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انسؓ کی روایت: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زرارة من الشوکة (داء حمرة تعلو الجسد) (ج ۲ ص۲۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلک۔

اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی أکحله" (ص۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) "عن جابر قال، مرض أبی بن کعب مرضاً، فأرسل إلیه النبی صلی اللہ علیہ وسلم طبیباً فکواه علی أکحله" سنن ابن ماجہ (ص۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۳] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۶۴)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیثِ نہی اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کی ضروری نہ ہو۔ قاله أبو الطیب۔ دیکھئے کوکب (ج ۲ ص۱۶۳) ۱۲ م

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں "اجمال" سے کام لیتے ہوئے اللہ پر بھروسہ ہونا چاہیے جبکہ اہل عرب "کی" پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے "آخر الدواء الکی" اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا[1] اس کے علاوہ "کی" میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا موہوم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہانتک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا "کی" سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری "کی" کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہرحال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہیے

لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهانا - أو نهى - أن نتمنّى الموت لتمنّيتُ"
اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمنا کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت " ولا يتمنّى[2] أحدكم الموت إمّا محسناً فلعلّه أن يزداد خيرًا و إمّا مسيئاً فلعلّه أن يستعتب[3] " اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: " لا يتمنّين أحدكم الموت ولا يدع به من قبل أن يأتيه، إنه إذا مات أحدكم انقطع عمله، وانه لا يزيد المؤمن عمرهُ إلّا خيرًا[4] "

---

[1] حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے: " هم الذين لا يسترقون ولا يتطيّرون، ولا يكتوون، وعلى ربهم يتوكّلون " دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۵۰) باب من اكتوى أو كوى غيره وفضل من لم يكتو، كتاب الطب ۱۲ مرتب

[2] نفی بمعنی النہی ۱۲ م

[3] دیکھئے (ج ۲ ص۸۴۷) كتاب المرضى، باب نهي تمنّي المريض الموت ۱۲ م

[4] دیکھئے (ج ۲ ص۳۴۲) كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب كراهة تمنّي الموت لضرّ نزل به ۱۲ م

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامت رضؓ کی ایک روایت سے تو تمنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں : "أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : من أحبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ، ومن کرہ لقاء اللہ کرہ اللہ لقاءہ"[1]

اس کا جواب یہ ہے کہ تمنّی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمنّیِ موت میں کوئی حرج نہیں۔

اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے : "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا یتمنّین أحدکم الموت لضرّ نزل بہ"[2] معلوم ہوا کہ نہی عن تمنی الموت اپنے اِطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضررِ دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے[3]۔

باب[4] ماجاء فی الحثّ علی الوصیّۃ[5]

عن[6] ابن عمر أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال : ماحقّ امرئ مسلم یبیت لیلتین ولہ شئ یوصی فیہ إلّا ووصیتہ مکتوبۃ عندہ" حدیث کا مطلب جمہور کے

---

[1] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۴۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب من احبّ لقاء اللہ أحبّ اللہ لقاءہ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۴۲) باب کراھۃ تمنّی الموت لضرّ نزل بہ۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں : "فإن کان لابدّ متمنّیاً فلیقل : اللّٰھم أحینی ما کانت الحیاۃ خیرا لی وتوفّنی إذا کانت الوفاۃ خیراً لی" ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۴ ص۲۵) باب تمنّی الموت، الفصل الأوّل ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[5] "وصیت" وصّی : الشئ بہ یَصِی وصیاً : متصل ہونا، وصی الشئَ بآخر : ملانا۔ وصیت کی جمع "وصایا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تملیك مضاف إلی ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص۵۴۴) علامہ نوویؒ فرماتے ہیں : "وسمّیت وصیۃ لأنہ وصل ماکان فی حیاتہ بما بعدہ" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۸) کتاب الوصیۃ ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۸۲) فاتحۃ کتاب الوصایا۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۳۸، ۳۹) أول کتاب الوصیۃ ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ودیعت ہو یا اس کے ذمّہ کوئی دَین ہو یا حقِ واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حقِ وارث ہو یا حقِ غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کرے[1]، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داؤد ظاہری کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروق، طاؤس، ایاس، قتادہ اور ابن جریر کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے "کُتِبَ عَلَیۡکُمۡ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الۡمَوۡتُ اِنۡ تَرَکَ خَیۡرَا ۨ الۡوَصِیَّۃُ لِلۡوَالِدَیۡنِ وَالۡاَقۡرَبِیۡنَ بِالۡمَعۡرُوۡفِ[2]" نیز حدیثِ باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حقِ واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری، شعبی اور ابراہیم نخعی کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں "وصیت للوالدین" کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لاوصیة لوارث[3]" معلوم ہوا کہ "کُتِبَ عَلَیۡکُمۡ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الۡمَوۡتُ" والی آیت، آیتِ میراث[4] سے منسوخ ہے۔

---

[1] وصیت نامہ کیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی و شیخی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب "احکامِ میت" (ص۱۷۸ تا ۱۸۰) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فراجعہ فانہ مہم۔ ۱۲ مرتب

[2] سورۃ البقرۃ آیت نمبر ۱۸۰ پ ۲۔ ۱۲ م

[3] دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیة للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۳۹۶) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیة للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص۳۲) أبواب الوصایا، باب ماجاء لاوصیة لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص۱۹۴) أبواب الوصایا، باب لاوصیة لوارث ۱۲ م

[4] یعنی "یُوۡصِیۡکُمُ اللّٰہُ فِیۡۤ اَوۡلَادِکُمۡ لِلذَّکَرِ مِثۡلُ حَظِّ الۡاُنۡثَیَیۡنِ" الآیۃ، سورۂ نساء آیت ۱۱ پ ۴۔ ۱۲ م

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں: «ما حق امرئ مسلم له شئ يريد أن يوصى فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده» اس میں «له شئ يريد أن يوصى فيه» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہرحال ہے[2]۔ واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ما جاء في الوصية بالثلث والربع

عن[4] سعد بن مالك ...... أوص بالعشر، فما زلت أناقصه حتى قال: أوص بالثلث، والثلث كثير «ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار[5] ہے، البتہ

---

[1] دیکھئے (ج ۲ ص ۳۸ و ۳۹) کتاب الوصية ۱۲ م

[2] باب سے متعلق مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم لأستاذنا المحترم صاحب الأمالی دام اقبالہم (ج ۲ ص ۹۴ و ۹۵) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۲) كتاب الجنائز، باب رثاء النبي صلى الله عليه وسلم سعد بن أبي خولة - و (ج ۱ ص ۳۸۲ و ص ۳۸۳) كتاب الوصايا، باب أن يترك ورثته أغنياء خير من أن يتكففوا الناس وباب الوصية بالثلث - ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۳۹ و ۴۰) كتاب الوصية - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۲۹ و ص ۱۳۰) كتاب الوصايا، باب الوصية بالثلث - وأبو داؤد في سننه (ج ۲ ص ۳۹۵) كتاب الوصايا، باب ما جاء فيما لا يجوز للموصى في ماله - وابن ماجة في سننه (ص ۱۹۴) أبواب الوصايا، باب الوصية بالثلث ۱۲ مرتب

[5] واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجہیز و تکفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للسرخسی (ج ۲۷ ص ۱۳۶) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، اِلّا یہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکملہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۰۰) باب الوصية بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو[1] خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء[2]۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے[3]۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے[4]۔ مسروقؒ، شریکؒ، حسن بصریؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ

---

[1] ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: "أن أبا بكر أوصى بالخمس وقال: أوصي بما رضي الله به لنفسه، ثم تلا: وَاعْلَمُوْٓا اَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَاَنَّ لِلّٰهِ خُمُسَهٗ"

قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: "وأوصى عمر بالربع"

حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "لأن أوصي بالخمس أحب إلي من أن أوصي بالربع، وأن أوصي بالربع أحب إلي من أن أوصي بالثلث، ومن أوصى بالثلث فلم يترك شيئاً"

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص۶۶-۶۷، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱) کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

"عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث"

بعض نے عُشر کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: أوص بالعشر"

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص۲۱۱، رقم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا، باب الوصية بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مال کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کما فی العمدة (ج ۱۴ ص۳۱) کتاب الوصایا، باب الوصية بالثلث۔ والله أعلم ۱۲ مرتب عفا الله عنہ

[2] کما فی الدر المختار ورد المحتار۔ (ج ۶ ص۶۵۱-۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

[3] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۳۹) کتاب الوصیة ۱۲ م

[4] کما فی الدر المختار ورد المحتار (ج ۶ ص۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحٰقؒ کا بھی ایک ایک قول اسی کے مطابق ہے[1]۔

حدیثِ باب میں "والثلث کثیر" کے تین مطلب ہو سکتے ہیں:

(۱) ثلث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلث یا تصدق بالثلث بھی اکمل ہے یعنی "کثیرٌ اجرہ"

(۳) ثلث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے[2]۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں:

"لو أنّ الناس غضّوا من الثلث إلى الربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الثلث، والثلث کثیر[3]" یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بیّنّا آنفاً۔ والله أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن[4] أبی سعید عن النبی صلی الله علیه وسلم قال: لقّنوا موتاکم لا إله إلا الله"

یہاں دو مسئلے ہیں:

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمۂ شہادت کی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ صفحہ ۹۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن خولۃ ۱۲ م

[2] دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۲ صفحہ ۱۰۰) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۲ صفحہ ۴۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ صفحہ ۳۰۰) کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننه (ج ۱ صفحہ ۲۵۸ و ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب تلقین المیت۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ صفحہ ۴۴۲) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔ وابن ماجه فی سننه (صفحہ ۱۰۴) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت لا إله إلا الله۔ ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے[1]، حدیثِ باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ "لقنوا موتاکم" "لقنوا من قرب موتہ" کے معنی میں ہے کما فی الھدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص۶۹، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمۂ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے[2]۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے "من کان آخر کلامہ: لا إلٰہ إلا اللہ، دخل الجنۃ"[3] کی فضیلت حاصل ہوجائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اُسے یہ فضیلت حاصل ہوگئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں[4]۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کرلے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر | حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی[5]۔

---

[1] وقیل وجوبًا، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شرح الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائہ أن یلقنوہ اھ قال فی النھر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنہ مستحب بالإجماع اھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۷۹۵) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

[2] الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۷۹۵ و ۷۹۶) ۱۲ م

[3] رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کما فی سنن أبی داود (ج ۲ ص۴۴۴) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتمؒ نے ابو زرعہؒ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیثِ مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرعہؒ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے "لا إلٰہ إلا اللہ" پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ ص۴۶۶) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

[4] جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبد اللہ بن المبارکؒ کے بارے میں مروی ہے "أنہ لما حضرتہ الوفاۃ جعل رجل یلقنہ لا إلٰہ إلا اللہ، وأکثر علیہ، فقال لہ عبد اللہ: إذا قلت مرۃ فأنا علی ذلک ما لم أتکلم بکلام" ۱۲ م

[5] کما فی الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص۷۹۵) باب صلاۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر در مختار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے "لأنہ لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یستأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار" ۱۲ مرتب

امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں " ما رأیت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام[1] " گویا ان حضرات کے نزدیک حدیثِ باب "لقنوا موتاکم" معنیٔ مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحتضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر۔ شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلکِ جمہور قرار دیا گیا ہے[2]۔

صاحبِ کفایہ نے عدمِ تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے " لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مؤمناً فلا حاجة إليه و إن مات كافراً فلا يفيد التلقين[3] "

لیکن شیخ زاہد صفارؒ نے " لقنوا موتاکم " کو اپنے معنیٔ حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہلِ سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدمِ تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں[4]۔ نیز صاحبِ جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہلِ سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے[5]۔

شیخ ابن ہمامؒ نے بھی " لقنوا موتاکم " کے معنیٔ حقیقی کو راجح قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے[6]۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاحؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، شارحِ مسلم اُبیؒ کہتے ہیں " ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن[7] "

قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ ازدیؒ فرماتے ہیں: " شهدت أبا أمامة وهو في النزع، فقال: إذا أنا متُّ فاصنعوا بي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم أحدكم على

---

[1] کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص۵۰۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

[2] کما فی ردّ المحتار (ج ۱ ص۵۷۱) مطلب فی التلقین بعد الموت ۱۲ م

[3] کفایہ بہامش فتح القدیر (ج ۲ ص۶۹) باب الجنائز ۱۲ م

[4] ردّ المحتار (ج ۱ ص۵۷۱) مطلب فی التلقین بعد الموت ۱۲ م

[5] فتح الملہم (ج ۲ ص۴۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

[6] فتح القدیر (ج ۲ ص۶۸ و ۶۹) باب الجنائز ۱۲ م

[7] فتح الملہم (ج ۲ ص۴۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبرہ ثم لیقل : یا فلان ابن فلانة، فإنه یسمعه ولا یجیب، ثم یقول : یا فلان بن فلانة، فإنه یستوی قاعداً، ثم یقول یا فلان ابن فلانة، فإنه یقول : أرشد نا رحمك الله، ولکن لا تشعرون، فلیقل : اذکر ما خرجت علیه من الدنیا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأنك رضیت بالله رباً، وبالإسلام دیناً وبمحمدٍ نبیاً، وبالقرآن إماماً، فإن منکراً ونکیراً یأخذ کل واحد منهما بید صاحبه ویقول: انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجته، فیکون الله حجیجه دونهما، قال رجل: یا رسول الله، فإن لم یعرف أمه قال: فینسبه إلی حواء، یا فلان ابن حواء »

لیکن علامہ ہیثمیؒ مجمع الزوائد[1] میں اس روایت کو نقل کرکے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسنادہ جماعة لم أعرفهم » البتہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں:

« وإسنادہ صالح، وقد قواہ الضیاء فی أحکامه، وأخرجه عبد العزیز فی الشافی[2] »

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں[3] کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث[4] تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت[5] جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں[6]۔

---

[1] (ج ۳ ص۴۵) کتاب الجنائز، باب تلقین المیت بعد دفنه ۱۲ م

[2] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۵، تحت رقم ۷۹۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۵ ص۳۰۴) قبیل باب التعزیة والبکاء علی المیت ۱۲ م

[4] رواہ أبو داؤد عن عثمان بن عفان قال: « کان النبی صلی الله علیه وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیه فقال: استغفروا لأخیکم واسألوا له بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص۴۵۹) کتاب الجنائز باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

[5] جس میں وہ فرماتے ہیں: « فإذا أنا مت فلا تصحبنی نائحة ولا نار، فإذا دفنتمونی فسنوا علی التراب سناً، ثم أقیموا حول قبری قدر ما تنحر جزور ویقسم لحمها حتی أستأنس بکم وأنظر ماذا أراجع به رسل ربی » صحیح مسلم (ج ۱ ص۷۶) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبله، وکذا الحج والهجرة ۱۲ مرتب

[6] حافظ ابن حجرؒ نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۶) ۱۲ م

صاحبِ اعلاء السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق "لقنوا موتاکم" کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو "لقنوا من قرب موتہ" کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت "من کان آخر کلامہ لا إلٰہ إلا اللہ عند الموت دخل الجنۃ" [1] کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا ہے اس لئے کہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت میں جو "فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل ...." کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جائیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لأن فیہ خوف التہمۃ، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اتقوا مواضع التہم [2]" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہرحال پیش کیا جا سکتا ہے، پھر اگر کسی موقعہ پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی [3]

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن سے متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں [4] اس کے علاوہ قبر کے سرہانے کھڑے ہو کر سورۂ بقرہ کی ابتدائی آیات "وَأُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ" تک اور پائنتی کی طرف سورۂ بقرہ کی آخری آیات "اٰمَنَ الرَّسُوْلُ" سے ختم سورت

---

[1] کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: "لقنوا موتاکم: لا إلٰہ إلا اللہ، فإنہ من کان آخر کلامہ لا إلٰہ إلا اللہ عند الموت دخل الجنۃ یوما من الدھر، و إن أصابہ قبل ذلک ما أصابہ" (ج ۲۰ ص ۹۹، رقم ۲۸۷) ۱۲ مرتب

[2] رواہ البخاری فی تاریخہ، کما فی کنوز الحقائق للمناوی بہامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص) ۱۲ م

[3] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۷) باب ما یلقن المحتضر الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۶) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔
فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے "قراءۃ القرآن عند القبور عند محمد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشایخنا رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقولہ، وھل ینتفع؟ والمختار أنہ ینتفع" ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے[1]۔ واللہ أعلم۔ (تم شرح الباب بزیادات کثیرۃ من المرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن[2] عائشۃ قالت، ما أغبط أحداً بھون موت بعد الذی رأیت من شدۃ موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم» بعض[3] روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہوجاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدت تھی نہ کہ موت کی شدت۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء أن[4] المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بریدۃ عن أبیہ[5] عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

---

[1] معارف الحدیث (ج ۳ ص۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالۂ بیہقی شعب الایمان، عن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدۃ الموت ۱۲ م

[3] مثلاً مسند احمد میں براء بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجیئ ملك الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسہ، فیقول: أیتھا النفس الطیبۃ، اخرجی إلی مغفرۃ من اللہ ورضوان، قال: فتخرج تسیل کما تسیل القطرۃ من فی السقاء فیأخذھا" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعاتی فرماتے ہیں: "یرید خروج روحہ بسھولۃ کسھولۃ تقطیر الماء من فم القربۃ" دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشیبانی مع شرحہ بلوغ الأمانی (ج ۷ ص۷۴) باب ما یراہ المحتضر الخ رقم (۵۳)۔۱۲ مرتب

[4] احمد شاکر والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص۳۱۰) کتاب الجنائز، باب ۱۰۔ لیکن ہمارے پاس جو ہند و پاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ، (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن — و ابن ماجہ (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

یموت بعرق الجبین »، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :

(۱) عرقِ جبین کنایہ ہے اس مشقّت سے جو مؤمن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔

(۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔

(۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔

(۴) عرقِ جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے[1]

باب (بلا ترجمہ)

عن[2] أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله و إني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هٰذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو و آمنه مما يخاف » معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء[3] العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ ندا لگائی جائے کہ جنّت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

---

[1] مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے زهر الربیٰ للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن ۔ نیز دیکھئے إنجاح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ، (ص۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء في المؤمن يؤجر في النزع ۱۲ م

[2] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۳۱۴) أبواب الزهد، باب ذكر الموت والاستعداد له ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۱۶۵) كتاب الخوف والرجاء، باب بيان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲ م

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت وجہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہوجائے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہوجاتی ہے[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراھیۃ النعی

عن[2] عبد الله عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إیاکم والنعی فإن النعی من عمل الجاهلية " "نعی" لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں[3]، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مرجاتا یا قتل کردیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کرکے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا جاتا تھا اور کہتا جاتا تھا "نعاءِ[4] فلانًا" یعنی "اِنْعَه" مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ بہنے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات[5] میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

---

[1] احیاء العلوم (ج ۴ ص۱۶۶) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف او غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۱۲م

[2] قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی: "لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة أحد سوی الترمذی" سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۱۲) ۱۲م

[3] نَعَی الناعی المَیِّتَ نَعْیًا: أخبر بموته، وهو مَنعِیٌّ۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص۳۱۲) ۔ ۱۲م

[4] نیز کہا جاتا تھا: "یا نعاءِ العرب" جس کا مطلب یہ ہوتا تھا "یا ھٰذا انعَ العرب" یا "یا ھٰؤلاءِ انعَوا العَرَبَ بموت فلان" ۔ "یا نُعیَان العرب" کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں "نُعیان" "ناعی" کی جمع ہوگی۔ اسی طرح "نعایا فلان" اور "یا نعایا العرب" بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل وتحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص۳۳۴) ۱۲ مرتب

[5] مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہؓ کی حدیث باب ۱۲م

جہاں تک مطلق "نعی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے[1]۔ واللہ أعلم[2]

باب ما جاء أن الصبر عند الصدمة الأولیٰ

عن[3] أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولىٰ *
یعنی صبر کی اصل فضیلت اوّلِ صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آہی جاتا

---

[1] چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نعی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً:

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصف بهم وكبر أربعاً"۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نعی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے: "قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذرفان ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له"

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) کتاب الجنائز، باب الرجل ینعی إلی أهل المیت بنفسه۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "مات إنسان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تعلموني" الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص۱۶۷) باب الإذن بالجنازة ۱۲م

[2] نعی سے متعلق بحث کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص۱۹ و۲۰) باب الرجل ینعی إلی أهل المیت بنفسه۔

نعی سے متعلق خلاصۂ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں "قال ابن العربي: يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث حالات،

الأولى: إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية: دعوة الحفل للمفاخرة، فهذه تكره۔

الثالثة: الإعلام بنوع آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص۹۳) باب الرجل ینعی الخ ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۷۱) كتاب الجنائز، باب زيارة القبور۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۲ و۳۰۳) كتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲م

ہے اس کا اعتبار نہیں ۔

یہاں صبر عند المصیبۃ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں ۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز ۔

رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے "حاکم" ہونے کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون وچرا تسلیم کریں اور ان کے "حکیم" ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجہ میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضیٰ اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا ۔

صبر کے لئے دوسری بات جزعِ اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ "اَلَّذِیْنَ اِذَآ اَصَابَتْهُمْ مُّصِیْبَةٌ قَالُوْٓا اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّآ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ ۝ اُولٰٓئِكَ عَلَیْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ ۝"[1] سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیات سے قطع نظر صرف "اِنَّا لِلّٰهِ" الخ کہنے پر صلوات ورحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بکاء غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باآواز ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باآواز رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں ۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو "الحمد للہ" کہا اور بالکل نہ روئے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبۂ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ"[2] پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیم کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ نے آپ سے کہا:

---

[1] سورۂ بقرہ آیت ۱۵۶ و ۱۵۷ پ ۲ - ۱۲ م

[2] سورۂ احزاب آیت ۲۱ پ ۲۱ - ۱۲ م

« وأنت یا رسول اللہ ؟! » فقال : یا ابن عوف : إنها رحمة ، ثم أتبعها بأخریٰ، فقال: إنّ العین تدمع والقلب یحزن ولا نقول إلاّ ما یرضیٰ ربّنا ، و إنّا بفراقك یا إبراهیم لمحزون[1] واللہ اعلم

باب[2] ماجاء فی تقبیل المیّت

وعن[3] عائشة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبّل عثمان بن مظعون وھو میّت ، وھو یبکی أو قال: عیناہ تذرفان » معلوم ہوا کہ میت کو بوسہ دینا جائز ہے چنانچہ حضرت ابوبکر صدیق[4] سے بھی ثابت ہے کہ انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد آپ کو بوسہ دیا[5]۔

حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان امتیازی حیثیت کے حامل تھے ان کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رضاعی بھائی ہونے کا شرف حاصل ہے[6]، یہ سابقین فی الاسلام میں سے ہیں تیرہ آدمیوں کے بعد اسلام آئے ، انہیں ہجرت الی المدینہ سے پہلے ہجرت الی الحبشہ کی سعادت حاصل ہوئی، غزوۂ بدر میں بھی شریک ہوئے ، یہ مہاجرین میں سے سب سے پہلے وہ صحابی ہیں جن کا ہجرت کے بعد ۲ھ میں مدینہ میں انتقال ہوا ، یہی پہلے وہ صحابی ہیں جو جنت البقیع میں دفن کیے گئے ۔ انہوں نے حرمتِ خمر کا حکم نازل ہونے سے پہلے ہی شراب اپنے اوپر حرام کرلی تھی خود فرماتے ہیں « لا أشرب شرابًا یذهب عقلی ، ویضحك بی من هو أدنیٰ منّی » ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؓ کی جب وفات ہوئی تو آپؐ نے فرمایا: « اِلحقْ بالسلف الصالح عثمان بن مظعون » واللہ أعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

---

[1] دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۴) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم : إنا بك لمحزون ۱۲ م

[2] شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۱) کتاب الجنائز، باب فی تقبیل المیت ۔ وابن ماجه فی سننه (ص ۱۰۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی تقبیل المیت ۱۲ م

[4] کما فی صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۴۰) کتاب المغازی ، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

[5] کما فی بذل المجهود فی حل أبی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۳۱) باب فی تقبیل المیت ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۳۸۵ تا ص ۳۸۷) اور الإصابة فی تمییز الصحابة (ج ۴ ص ۲۲۵) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی غسل المیّت

عن[1] أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات[2]" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں[2] جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بنات میں سب سے بڑی ہیں[3]۔

فقال[4]: اغسلنها وترا ثلاثا أو خمسا أو أكثر من ذلك إن رأيتن "میت کو ایک دفعہ غسل دینا فرض کفایہ ہے[5]، اگرچہ وہ ظاہرًا پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انقاء حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایتار مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہلانا مکروہ ہے[6]۔

واغسلنها بماء وسدر[7] واجعلن في الآخرة كافورا[8] أو شيئا من كافور "یہاں ماء مقید سے

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۶۷ و۱۶۸ و۱۶۹) كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وترا، باب يبدأ بميامن الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار الرجل، باب يجعل الكافور في الأخيرة، باب نقض شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقى شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۴ و۳۰۵) كتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وترا ثلاثا أو خمسا أو أكثر إن كانت حاجة، وجعل الكافور في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، وفصل في البدء بميامن الميت ومواضع وضوءه۔

[2] جیساکہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۳۹ و۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص۱۰۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

[4] یہاں سے "فاذا فرغتن فآذنني، فاذا فرغنا آذناه" تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[5] أوجز المسالك (ج ۴ ص۱۹۵) كتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

[6] الدر المختار ورد المحتار (ج ۱ ص۵۷۵) باب صلاة الجنائز۔ نیز دیکھئے الكوكب الدري (ج ۲ ص۲۰۸) ۱۲ م

[7] ليزيل الأقذار ويمنع من تسارع الفساد۔ كما في العمدة (ج ۸ ص۴۰) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

[8] والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفر الهوام من رائحته، وفيه إكرام الملائكة۔ عمدہ (ج ۸ ص۴۰) ۱۲ م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رقیق ہو اور اس پر "ماء" کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔

حدیثِ باب سے حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیثِ باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اسطرح ہیں: حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہوا پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماءِ مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماءِ مطلق کا بہانا پایا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادے پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ "اغسلنہا بماء وسدر" کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلامؒ کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔[1]

---

[1] اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ امّ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،

"عن[1] محمّد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمّ عطية، يغسل بالسدر مرّتين و الثالث بالماء والكافور[2]"

فإذا فرغتنّ فآذنني، فلمّا فرغنا آذنّاه، فألقى إلينا حقوه[3]، فقال: أشعرنها إيّاه[4]"

مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینب رضی اللہ عنہا کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے[5]۔

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: "وقال أبو حنيفة: لا يستحب" شرح نووی علی صحیح مسلم۔ ج ۱ ص۳۰۴۔ کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحبِ توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: "وانفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه" چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً" عمدہ (ج ۸ ص۴۹) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] سنن ابی داود (ج ۲ ص۴۴۹) کتاب الجنائز، باب كيف غسل الميت ۱۲ م

[2] مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى موطا مالك (ج ۴ ص۱۹۶ تا ۱۹۸) کتاب الجنائز، غسل الميت ۔ اور فتح القدیر (ج ۲ ص۷۵) باب الجنائز، فصل في الغسل ۱۲ مرتب

[3] أي إزاره، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أحقٍ وأحقاء، ويسمى به الإزار للمجاورة. كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص۵۲۹) ۱۲ مرتب

[4] شعار اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس کو دثار کہتے ہیں "أشعرن" باب افعال سے امر کا صیغہ ہے "ها" ضمیر حضرت زینب کی طرف اور "به" کی ضمیر "حقو" کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتب

[5] علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: "هو أصل في التبرك بآثار الصالحين" عمدہ (ج ۸ ص۴۲) قبیل باب ما يستحب أن يغسل وترًا۔ ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند[1] تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جا سکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے[2]۔

« قالت : وضفرنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشیم : و أظنه قال : فألقیناه خلفها » اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائینگی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہٰذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈالدینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائینگی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکم لایثبت بہ[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں[5] لہٰذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے[6]۔ واللہ اعلم

---

[1] عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص۵۱) "عورت کا کفن" ۱۲ م

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۷۰ و ۱۷۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص۴۰۲) مسألۃ : و یضفر شعرہا ثلاثۃ قرون۔ اور عمدۃ القاری (ج ۸ ص۴۳) باب ما یستحب أن یغسل وترًا۔ ۱۲ م

[4] کما قال العلامۃ العینی فی العمدۃ (ج۸ ص۴۳) ۱۲ م

[5] جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الغسل من غسل الميّت

عن[1] أبی هريرة عن النبی صلی الله عليه وسلم قال : من غسله الغسل ومن حمله الوضوء

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر " اغسلنہا وتراً ثلاثاً " الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا ۔ ۱۲ مرتب

[۶] دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص۱۷۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الائمہ سرخسیؒ لکھتے ہیں : " ولا يسدل شعرها خلف ظهرها، ولكن يسدل من بين ثديبها من الجانبين جميعاً، لأن سدل الشعر خلف ظهرها فی حال الحياة كان لمعنی الزينة وقد انقطع ذلك بالوفاة " المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۷۲) باب غسل الميّت ۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۰۸) فصل وأما كيفية التكفين ـــ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور حنابلہ کا یہی مسلک ہے ، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص۴۷۲) حنفیہ وحنابلہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے " عن إبراهيم أن عائشة رأت امرأة يكدون رأسها، فقالت : علام تنصون ميتكم " ؟ (ج ۳ ص۴۳۷ ، رقم ۶۲۳۲ ، باب شعر الميت وأظفاره) ۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے ، چنانچہ " المغنی " میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے : " وقال الأوزاعی وأصحاب الرأی : لا يضفر ولكن يرسل مع خديها من بين يديها من الجانبين " (ج ۲ ص۴۷۶)

لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغۂ امر کے ساتھ " واجعلن لها ثلاثة قرون " کے الفاظ آئے ہیں ، عمدہ (ج ۸ ص۴۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا ۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : " هذا أمر بالتضفير، ونحن لا ننكر التضفير حتی يكون الحديث حجة علينا وإنما ننكر جعلها خلف ظهرها، لأن هذا التصنيع زينة، والميت ممنوع منها " ۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تضفیر نہیں بلکہ تضفیر بیان کیا ہے ، فرماتے ہیں : " وعندنا يجعل ضفيرتين علی صدرها فوق الدرع " عمدہ (ج ۸ ص۴۳) قبیل باب يبدأ بميامن الميت ۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینیؒ نے ضفیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ ضفیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تضفیر کے ساتھ بیان کیا ۔

بہرحال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینیؒ کے بیان کے مطابق تضفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف ضفیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان والی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے ۔ نیز حضرت ام سُلیمؓ کی ایک روایت میں " واطوی شعرها ثلاثة أقرن قصة وقرنين " کے الفاظ آئے ہیں ، اس روایت کے تحت علامہ ہیثمی فرماتے ہیں : " رواه الطبرانی فی الكبير وإسناده فی أحدها ليث بن سليم وهو مدلس ولكنه ثقة ، وفی الآخر جنيد وقد وثق ، وفيه بعض كلام " مجمع الزوائد (ج ۳ ص۲۳) باب تجهيز الميت وغسله ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں ۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہذا)

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص۹۵) باب فی الغسل من غسل الميت ۱۲ م

یعنی المیت» حدیثِ باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؒ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہوجاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؒ، محمد بن سیرینؒ اور زہریؒ کا یہی مسلک ہے۔[۱]

لیکن صدرِ اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہوگیا کہ غسلِ میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ حملِ جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے[۲]، جس کی دلیل بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے " قال: قال

---

[۱] مثلاً:

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: یغتسل من غسل المیت "۔

(۲) عن مکحول قال: " سأل رجل حذیفۃ کیف أصنع؟ قال: أغسلہ کیت کیت، فاذا فرغت فاغتسل "۔

(۳) عن علی قال: " من غسل میتاً فلیغتسل "۔

(۴) عن علی قال: " لما مات أبو طالب أتیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فقلت یا رسول اللہ ان عمک الشیخ الضال قد مات، قال: فقال: انطلق فواره، ثم لا تحدثن شیئاً حتی تأتینی، قال: فواریتہ ثم أتیتہ، فأمرنی فاغتسلت الخ "۔

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص۲۶۷، ۲۶۹) من قال علی غاسل المیت غسل، فی المسلم یغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

[۲] عمدۃ القاری (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا ۱۲ م

[۳] چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: " لا أعلم أحداً من الفقہاء یوجب الاغتسال من غسل المیت ولا الوضوء من حملہ " معالم السنن للخطابی بذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص۳۰۵) باب فی الغسل من غسل المیت۔

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص۱۰۷) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا۔

" المجموع شرح المہذب " میں اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قولِ جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قولِ قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہوجائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص۱۴۲) " ویستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل "۔

زرقانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت کو مذہب مشہور قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۰۶) غسل المیت۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور ابراہیم نخعیؒ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص۴۸) باب یلقی شعر المرأۃ خلفہا۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص۱۱۴) مطلب یوم عرفۃ أفضل من یوم الجمعۃ، کتاب الطہارۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] (ج ۱ ص۳۰۶) کتاب الطہارۃ، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموہ، إنہ مسلم مؤمن طاھر و إن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم» البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: «ھٰذا ضعیف والحمل فیہ علیٰ أبی شیبۃ کما أظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: «أبو شیبۃ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس...... فالإسناد حسن[1]»

عدم وجوبِ غسل کی دوسری دلیل مؤطا[2] امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن أبی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأۃ أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی، ثم خرجت فسألت من حضرھا من المھاجرین، فقالت: إنی صائمۃ، و إن ھذا یوم شدید البرد، فھل علیّ من غسل؟ فقالوا: لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے: «قالا لیس علی غاسل المیت غسل[3]» واللہ أعلم[4]۔

---

[1] دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطھارۃ، باب الغسل ـ حافظؒ کا پورا کلام یہ ہے «قلتُ: أبو شیبۃ: ھو ابراھیم بن أبی بکر بن أبی شیبۃ، احتج بہ النسائی، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بھم البخاری، وأبو العبّاس الھمدانی ھو ابن عقدۃ حافظ کبیر، إنما تکلموا فیہ بسبب المذھب ولأمور أخری، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً، فالإسناد حسن» ـ ۱۲ م

[2] (ص ۲۴۰) کتاب الجنائز، غسل المیت ـ ۱۲ م

[3] مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال: لیس علی غاسل المیت غسل ـ اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدمِ غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ إن شئت ۱۲ مرتب

[4] غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے؟ اس بارے میں دو قول ہیں:

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرانا مقصود ہے، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اُسے غسل سے فارغ ہوکر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں چھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو چھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے، اس لئے کہ جب غاسل میت کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۱) باب یلقی شعر المرأۃ خلفھا ۱۲ مرتب

باب ما جاء في كم كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن[1] عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة» اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفنانے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے[2] اس طرح تعارض ہوجاتا ہے،

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے[3] اور اگر اس کی صحت تسلیم کرلی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش کئے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان میں سے تین کا انتخاب کرلیا اور باقی واپس کردئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں «فذکروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة[4]» فقالت: قد أتي بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه».

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن ـ وباب الكفن بغير قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص۱۸۶) باب موت يوم الاثنين ـ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص۳۰۵ و ص۳۰۶) كتاب الجنائز، فصل في كفن الميت في ثلاثة أثواب ۱۲ م

[2] روایت اور اس کی سند اس طرح ہے «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص۲۸۶) ذكر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۱۲ م

[3] اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینیؒ فرماتے ہیں: «كان إذا اشك في حرف من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معینؒ فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعدها بيسير» دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص۲۵، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن سلمہ بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظؒ فرماتے ہیں «تغير حفظه بآخره» تقریب (ج ۱ ص۱۹۷، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقیل ہیں، ان کے بارے میں حافظؒ لکھتے ہیں: «صدوق، في حديثه لين ويقال: تغير بآخره» تقریب (ج ۱ ص۴۴۷ و ۴۴۸، رقم ۶۰۰)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقریب (ج ۲ ص۱۹۲، رقم ۵۴۹) ـ ۱۲ مرتب

[4] حِبَرَة: بروزن عِنَبَة، یعنی منقش چادر، حِبَرٌ اور حِبَرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص۲۲۸) ۱۲ م

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہوجاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کفن حمزۃ بن عبد المطلب فی نمرۃ فی ثوب واحد"[1] بلکہ حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس پھونس رکھی گئی[2]۔

یہ کفنِ ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفنِ مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے مسنون ہیں[3]۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں[4]، چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا[5]۔

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثِ باب "کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب بیض یمانیۃ، لیس فیہا قمیص ولا عمامۃ" سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالک رحمہ اللہ اس کا یہ مطلب بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے ہوئے[6]، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے۔

---

[1] ھذا الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، کذا قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۹۹۷) ۱۲ م

[2] سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "حدثنا خباب قال: ھاجرنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نبتغی وجہ اللہ نوجب أجرنا علی اللہ، فمنا من مات، لم یأکل من أجرہ شیئا، منھم مصعب بن عمیر، قتل یوم أحد، فلم نجد شیئا نکفنہ فیہ إلا نمرۃ، کنا إذا غطینا رأسہ خرجت رجلاہ وإذا غطینا بہا رجلیہ خرج رأسہ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نغطی بہا رأسہ ونجعل علی رجلیہ إذخرا" الخ (ج ۱ ص۲۶۹) کتاب الجنائز، القمیص فی الکفن ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۵۰) باب الثیاب البیض للکفن ۱۲ م

[4] الشرح الکبیر للدردیر مع حاشیۃ للدسوقی (ج ۱ ص۴۱۷) فصل ذکر فیہ أحکام الموتی۔ ۱۲ م

[5] یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔ کما فی بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۷۱) باب صفۃ الکفن للرجل والمرأۃ ۱۲ مرتب

[6] یہ توجیہ مؤطا امام مالک رحمہ اللہ کے حاشیہ "کشف الغطاء عن وجہ المؤطا" قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص۲۰۵ رقم الحاشیہ ۱۰) ماجاء فی کفن المیت ۱۲ م

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف جمہور کے نزدیک کفنِ مسنون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[1] جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص[2]۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحۃً نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال سنن[3] ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے "کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحولیۃ[4]" اس میں "ریاط" "ریطۃ" کی جمع ہے، جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف حنفیہ کا استدلال سنن[5] ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب نجرانیۃ، الحلۃ ثوبان وقمیصہ الذی مات فیہ"

ہمارا ایک استدلال "الکامل" لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرۃؓ کی روایت سے ہے "قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثۃ أثواب: قمیص وإزار ولفافۃ[6]"

---

[1] دیکھئے المغنی (ج ۲ ص۴۶۴) الکفن وصفۃ التکفین ــ البتہ "المہذب" اور اس کی شرح "المجموع" میں امام شافعیؒ کا مسلک "إزار ولفافتین" بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص۱۵۱) باب الکفن ۱۲ مرتب

[2] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۰۷) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

[3] (ص۱۰۶) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

[4] یروی بفتح السین وضمہا، فالفتح منسوب إلی السحول وھو القصار، لأنہ یسحلہا أی یغسلہا أو إلی "سحول" وھی قریۃ بالیمن، وأما الضم فھو جمع "سحل" وھو الثوب الأبیض النقی، ولا یکون إلا من قطن، وفیہ شذوذ لأنہ نسب إلی الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أیضاً" النہایہ لابن الأثیر (ج ۲ ص۳۴۷) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص۴۴۲) باب فی الکفن ۱۲ م

[6] دیکھئے الکامل (ج ۷ ص۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے "حدثنا علی بن أحمد بن مروان، حدثنا یحیی بن داؤد أبو الصقر الوراق، حدثنا عبداللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سماک، عن جابر بن سمرۃ"۔

حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "وضعف ناصح بن عبداللہ، عن النسائی، ولینہ ھو، وقال: ھو یکتب حدیثہ" نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶۱) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگر چہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اس کی یزید بن ابی زیادؒ کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیادؒ کی روایات امام مسلم متابعۃً ذکر کرتے ہیں[1] اور امام ابوداؤدؒ نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے، اور شعبہؒ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے[2] اور امام ترمذیؒ نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے[3]

ایک اور استدلال مؤطا امام مالکؒ میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقمص ویؤزر ویلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ[4]"

نیز ایک استدلال امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں "ابوحنیفۃ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعیؒ کی ایک مرسل روایت سے ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلۃ یمانیۃ وقمیص" یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری[5] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے ہے: "[6]أن عبد اللہ بن أبی لما توفی جاء ابنہ إلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قمیصک أکفنہ فیہ وصل علیہ واستغفر لہ، فأعطاہ قمیصہ" الخ

---

[1] جیسا کہ خود امام مسلمؒ نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵) ۱۲ م

[2] چنانچہ علی بن عاصم کہتے ہیں: "قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن سفیانؒ کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فہو علی العدالۃ وإن لم یکن مثل الحکم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصریؒ کہتے ہیں: "یزید بن أبی زیاد ثقۃ ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۳۳۰ و ص ۳۳۱ رقم ۶۳۰) ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ انہوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعیدؓ کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسی: ھذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

[4] مؤطا امام مالک (ص ۲۰۸) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

[5] (ص ۶۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ ــ ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القمیص الذی یکف أو لا یکف الخ ۱۲ م

نیز ہمارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں:
"إذا أنا مت فاجعلوا في آخر غسلي كافوراً وكفنوني في بردين وقميص، فإن النبي صلى الله عليه وسلم فعل به ذلك"[1] تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے اس میں قمیصِ میت کا نہیں بلکہ قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیصِ میت قمیصِ احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوئی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے جس کا ایک سرا میت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرا میت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق ہوجاتی ہے۔

اکثر کتبِ حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں[2] حضرت گنگوہیؒ نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے، اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات وسکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لیۓ آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن اُبی کے قصہ سے اشکال ہوسکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لیے قمیص تیار کرنے کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بیّنّا۔ البتہ اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی سلائی ادھیڑ کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصۃ عبداللہ بن اُبیّ۔[3]

---

[1] اعلاء السنن (ج ۸ ص ۱۹۶) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۷۸) ۱۲ م

[2] مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۷) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۶۵) کتاب الجنائز۔ اور رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷۸) مطلب فی الکفن ۱۲ م

[3] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۶۴، ۱۶۵) باب مایستحب من الأکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانیؒ اعلاء السنن[۱] میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہٗ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیصِ میت قمیصِ حی کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کرلیا تھا کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں فرق ہوگا۔

سننِ ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "کفن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم .... وقمیصہ الذی مات فیہ[۲]" سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیصِ میت اور قمیصِ حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابوبکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: "انظروا ثوبیَّ ھٰذین فاغسلوھا ثم کفنونی فیھما، فإن الحی أحوج إلی الجدید منھما[۳]"۔

احقر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ آستینیں[۴] البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ راجح معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللّٰہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے کفنانے کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کرکے برقرار رکھا گیا[۵] "فلعلہ آثروہ لقرب عہدہ بالنبی صلی اللّٰہ علیہ وسلم وھو حی[۶]" واللّٰہ أعلم

---

[۱] (ج ۸ ص ۱۹۸) باب کفن الرجل ونوعہ ۱۲ م

[۲] سننِ ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) باب فی الکفن ۱۲ م

[۳] رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزھد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۱۲ م

[۴] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۷۷، باب الجنائز فصل فی تکفینہ) بحوالہ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

[۵] کما فی روایۃ ابن عباسؓ التی مرّت ۱۲ م

[۶] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب (جس میں لیس فیھا قمیص ولا عمامۃ "کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصلِ قمیص کا نہیں قمیصِ معتاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حاصل ہی قمیصِ معتاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللّٰہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللّٰہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین و تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللّٰہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطّعام یصنع لأھل المیّت

"عن[1] عبد اللہ بن جعفر قال : لمّا جاء نعی جعفر قال النبی صلی اللہ علیہ وسلّم : اصنعوا لأھل جعفر طعامًا فإنّہ قد جاء ما یشغلھم"

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مصیبت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقعہ پر رشتہ داروں اور تعزیت کے لیے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقعہ پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقعہ پر۔ کما قال العلامۃ ابن عابدین[2]۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام ما لا یلزم بدعت ہے[3]

---

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص۴۴۰) کتاب الجنائز باب صنعۃ الطعام لأھل المیت ۔۔ وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۱۵) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی الطعام یبعث إلی أھل المیت ۱۲ م

[2] فی ردّ المحتار (ج ۱ ص۶۰۳) مطلب فی کراھۃ الضیافۃ من أھل المیت۔ باب صلاۃ الجنائز۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ویکرہ اتخاذ الضیافۃ من الطعام من أھل المیت لأنہ شرع فی السرور لا فی الشرور، وھی بدعۃ مستقبحۃ" ۱۲ مرتب

[3] دعوت من اہل المیت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہؓ بجلی کی روایت ہے فرماتے ہیں: "کنّا نری الاجتماع إلی أھل المیت وصنعۃ الطعام من النیاحۃ" (ص۱۱۶) باب ما جاء فی النھی عن الاجتماع إلی أھل المیت وصنعۃ الطعام۔

یہ روایت امام احمدؒ نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل الشیبانی (ج ۸ ص۹۴ و ۹۵، رقم ۱۰۰) باب صنع طعام لأھل المیت۔

علامہ ساعاتی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: "ورواہ ابن ماجۃ من طریقین: أحدھما علی شرط البخاری، والثانی علی شرط مسلم" ۱۲ مرتب

بعض اہل بدعت ضیافت من اھل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہوکر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں «فلمّا رجع استقبلہ داعی امرأتہ[1]، فأجاب ونحن معہ فجئ بالطعام فوضع یدہ[2]» الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجۂ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأتہ" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأۃ" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے[3]، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے[4] تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجۃ المیت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ أعلم۔

---

[1] گویا عبارت کا مطلب یہ ہے «استقبلہ داعی زوجۃ المیت» ۱۲ م

[2] مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۴۱ و ص ۱۶۴۲، رقم ۵۹۴۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات، الفصل الثالث ۱۲ م

[3] مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۱۲۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبہات۔ اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۲۲۴، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت «فلمّا رجعنا لقینا داعی امرأۃ من قریش» کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے، دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۴۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاۃ فذبحھا وشواھا۔

سنن دار قطنی کی ایک روایت میں «فلمّا انصرف تلقاہ داعی امرأۃ من قریش» اور ایک روایت میں «صنعت امرأۃ من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعامًا» کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے (ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۴، ۵۵) باب الصید والذبائح والأطعمۃ وغیر ذالك ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوۃ کے الفاظ ہوں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابو داؤد اور دلائل النبوۃ دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابو داؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراهیة النّوح

عن علیؒ بن ربیعة الأسدی قال: مات رجل من الأنصار یقال له: قرظة بن کعب فنیح علیه، فجاء المغیرة بن شعبة، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیه، وقال: ما بال النّوح فی الاسلام! أما إنی سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول: من نیح علیه عُذّب بما نیح علیه». مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوحہ کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں:-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاءِ خفیف جائز ہے اور بکاءِ شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں، بکاءِ شدید اور بکاءِ خفیف میں فرق مشکل ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاءِ خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاءِ شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو[۲] لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے[۳] لہٰذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ وپکار کیجائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں، اور

---

[۱] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۲) باب ما یکره من النیاحة علی المیّت - و مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۰۳) فصل إن المیت لیعذّب ببکاء أهله الخ ۱۲ م

[۲] هذا حاصل ما أفاده النووی رحمه الله فی شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت سے بھی ہوتی ہے، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعد بن عبادہؓ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: « فلمّا دخل علیه فوجده فی غاشیة أهله، فقال: قد قضی؟ قالوا: لا یارسول الله، فبکی النبی صلی الله علیه وسلم، فلمّا رأی القوم بکاء النبی صلی الله علیه وسلم بکوا، فقال: ألا تسمعون، إن الله لا یعذّب بدمع العین ولا بحزن القلب ولکن یعذب بهذا - وأشار إلی لسانه - الخ » (ج ۱ ص۱۷۴) باب البکاء عند المریض ۱۲ م

[۳] مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے « فلمّا ماتت زینب (وفی روایة رقیة) ابنة رسول الله صلی الله علیه وسلم قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: الحقی بسلفنا الصالح الخیر عثمان بن مظعون، فبکت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیرِ خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دیجائے۔[1]

واللہ أعلم ۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟ سو بعض حضراتِ صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔[2]

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربھن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مھلاً یا عمر، ثم قال: أبکین وإیاکن ونعیق الشیطان» الخ الفتح الربانی (ج ۷ ص ۱۱۳، رقم ۱۹۱) باب الرخصة بالبکاء من غیر نوح۔

اس روایت کے تحت علامہ ساعاتیؒ لکھتے ہیں: «الظاھر أن بکاءھن کان بصوت لکن لا برفعه، فنھاھن عمر حتی لا یجر إلی النیاحة فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بترکھن» الخ۔

نیز عبداللہ بن یزیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البکاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر و إسنادہ حسن۔

نیز قرظہ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البکاء عند المصیبة من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر، ورجالہ رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] جیسا کہ نوحہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن المیت لیعذب ببکاء أھلہ» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں: «وقالت طائفة: معنی الأحادیث أنھم ینوحون علی المیت ویندبونه بتعدید شمائله ومحاسنه فی زعمھم، وتلک الشمائل قبائح فی الشرع یعذب بھا» الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ م

[2] المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۴۵) تعذیب المیت ببکاء أھلہ علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحة التی مات فیھا) دخل صھیب یبکی یقول: وا أخاہ! وا صاحباہ! فقال له عمر: یا صھیب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن المیت یعذب ببعض بکاء أھلہ علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض بکاء أھلہ علیہ۔

نیز ابو عمرؓ کہتے ہیں: «سمعتُ ابن عمر یقول ـ وھو فی جنازة رافع بن خدیج، وقام النساء یبکین علی رافع، فأجلسھن مراراً، ثم قال لھن: ویحکن إن رافع بن خدیج شیخ کبیر لا طاقة له بالعذاب، وإن المیت یعذب ببکاء أھلہ علیہ» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵۵، رقم ۶۶۸۰) باب الصبر والبکاء والنیاحة، کتاب الجنائز۔

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایتِ باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہ رض، حضرت ابن عباس رض اور حضرت ابوہریرہ رض کا مسلک یہ ہے کہ بکاءِ اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔[۱]

قائلینِ تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رض کی مرفوع روایت "إن المیت لیعذب ببکاء أهله علیه"[۲] سے ہے۔

منکرینِ تعذیبِ میت ببکاء اہلہ کا استدلال "وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ"[۳] سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہ رض نے اسی سے استدلال کیا ہے۔[۴]

جہاں تک حضرت ابن عمر رض کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہ رض لگے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: "یرحمه الله، لم یکذب ولکنه وهم، إنما قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لرجل مات یهودیًا: إن المیت لیعذب، وإن أهله لیبکون علیه"۔

لیکن حضرت ابن عمر رض کی طرف وہم کی نسبت کرنا محلِ نظر ہے،[۵] اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرام رض سے جزم کے ساتھ مروی ہیں،[۶] لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رض کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں، البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:۔

---

[۱] حضرت عائشہ رض اور حضرت ابن عباس رض کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یعذب المیت ... اور حضرت ابوہریرہ رض کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت الخ ۱۲ م

[۲] بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ م

[۳] سورۂ فاطر آیت ۱۸ پ ۲۲ ۱۲ م

[۴] نیز حضرت ابن عباس رض نے عدمِ تعذیب کی تائید میں فرمایا "والله هو أضحك وأبكى"۔ دونوں دلائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۲) ۱۲ م

[۵] چنانچہ علامہ ساعاتی نقل کرتے ہیں: "قال القرطبی: إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالتخطئة والنسيان أو على أنه سمع بعضًا ولم یسمع بعضًا: بعید، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثیرون وهم جازمون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمل صحیح"۔ دیکھئے بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۸ ص ۱۲۳ تحت شرح حدیث رقم ۹۳) باب ماجاء فی أن المیت یعذب الخ ۱۲ مرتب

[۶] مثلاً محمد بن سیرین رح فرماتے ہیں: "ذُكر عند عمران بن الحصین أن المیت یعذب ببكاء الحي، فقال عمران: قاله رسول الله صلی الله علیه وسلم"۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۶۲) النهي عن البكاء على المیت۔

حضرت سمرہ رض سے روایت ہے فرماتے ہیں: "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: المیت یعذب ببكاء الحي" (قال الهیثمي) رواه الطبراني في الكبیر وفیه عمر بن إبراهیم الأنصاري، وفیه كلام، وهو ثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۷) باب ماجاء في البكاء۔

حضرت عمر رض اور حضرت مغیرہ رض کی روایات پیچھے گذر چکی ہیں۔

کتبِ حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرام رض سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک یہ کہ تعذیبِ میّت ببکاءِ أھلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رویا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بکاء اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ؎

فإن متّ فانعيني بما أنا أھلہ — وشقّي عليّ الجيب يا ابنة معبد[1]

دوسرے یہ کہ تعذیبِ میّت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میّت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیبِ میّت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میّت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میّت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے[2]۔

ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: "واجبلاہ! واسیداہ!" تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: "أھکذا کنت؟[3]"۔

---

[1] السبع المعلقات (ص۳۳) المعلقۃ الثانیۃ۔ شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سُنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر (بطورِ سوگ) گریبان چاک کرنا ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: "یا مرمل، و مؤتم الولدان، و مخرب العمران، و مفرّق الأخدان" یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچّوں کو یتیم کرنے والے! اے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[3] جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: مامن میّت یموت، فیقوم باکیہ، فیقول: واجبلاہ! واسیداہ! أو نحو ذلک إلا وکل بہ ملکان یلھزانہ (اللھز: الدفع فی الصدر بجمیع الکف) و یقولان: أھکذا کنت؟"۔
مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعری کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المیّت یعذّب ببکاء الحیّ علیہ إذا قالت النائحۃ: واعضداہ! واناصراہ! واکاسیاہ! جُبِذ المیّت و قیل لہ: أنت عضدھا؟ أنت ناصرھا؟ أنت کاسیھا؟" دیکھئے الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۲۵ رقم ۹۳) باب ما جاء فی أن المیّت یعذّب ببکاء أھلہ علیہ۔
حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میّت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الجنائز۔ اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۷ ص۱۲۶ تا ص۱۲۸، تحت شرح حدیث رقم ۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور "لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ" پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہرحال ضروری ہے۔ واللہ أعلم۔

"عن[1] أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: أربع فی أمتی من أمر الجاهلیة لن یدعهن الناس" مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکلیہ کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔[2]

"النیاحة، والطعن فی الأحساب[3]، والعدوی[4] أجرب[5] بعیر فأجرب مائة بعیر، من أجرب البعیر الأول، والأنواء[6]، مطرنا بنوء کذا وکذا" حضرت

---

[1] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی. قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲۵، رقم ۱۰۰۱) ۱۲ م

[2] کما فی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۶۰) ۱۲ م

[3] أحساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب سے مراد طعن فی النسب ہے چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ایک مرفوع روایت میں آیا ہے: "شعبتان من أمر الجاهلیة لا یترکهما الناس أبدًا: النیاحة والطعن فی النسب" الفتح الربانی (ج ۸، ص ۱۱۳، رقم ۹۰) باب ما لا یجوز من البکاء علی المیت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کیجائیگی ۱۲ مرتب

[4] عدوی: إعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۱۲ م

[5] أجرب البعیر: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

[6] أنواء: نوء بفتح النون وسکون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں: انواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گذرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہوجاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہوجاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ و إنما سمّی نوءً لأنه إذا سقط الساقط ناء الطالع، و ذلك النهوض هو النوء، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہوکر غروب ہوجاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہوکر طلوع ہوگا اس وقت ضرور بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہوجاتی تو کہتے تھے "مُطرنا بنوء کذا" یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بلوغ الأمانی من أسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) أبواب صلوٰة الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بید الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا[1] بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے مؤثر بنفسہٖ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ معطل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن اب تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ مؤثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔

مذکورہ اعتقاداتِ فاسدہ کی بناء پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے[2] واللہ أعلم۔

باب ماجاء في المشي أمام الجنازة

عن سالم عن أبيه[3] قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر يمشون أمام الجنازة " جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے[4]۔

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیانِ ثوریؒ کا یہی قول ہے، امام بخاریؒ کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لیے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ، ان کے اصحابؒ اور امام اوزاعیؒ کا یہی مسلک ہے[5]۔

---

[1] گویا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور مسبَّب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہلِ ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیۂ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۶۷) ۱۲ م

[2] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۶۷) ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۰۶) أبواب الجنائز، باب ماجاء في المشي أمام الجنازه ۱۲ م

[4] اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے اوجز المسالک (ج ۴ ص ۲۰۸) المشي أمام الجنازة ۱۲ م

[5] وذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري والأوزاعي وسويد بن غفلة ومسروق وأبو قلابة وأبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وإسحق وأهل الظاهر إلى أن المشي خلف الجنازة أفضل، ويروى ذلك عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأبي الدرداء وأبي أمامة، وعمرو بن العاص۔ عمدة القاري (ج ۸ ص ۵) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہوسکتی ہے اور بیانِ جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیانِ جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثینؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل[1] ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیثِ باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الراكب خلف الجنازة والماشي حيث يشاء منها[2]"۔

[1] جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصولاً بھی روایت کیا ہے اور مرسلاً بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت "سفیان بن عیینة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم" کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت "محمد بن بكر، حدثنا يونس عن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم" کے طریق سے آئی ہے۔

جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؒ فرماتے ہیں: "الحفاظ عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمر وابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذنا به وتركنا قول الآخر" (كما في نصب الراية ج ۲ ص۲۹۴ ـ فصل في حمل الجنازة) اور زیرِ بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسلاً ہی نقل کیا ہے کما صرح به الترمذي في الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: "وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح"۔

جہاں تک وصل والے دوسرے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: "سألت محمداً عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ" ۱۲ مرتب

[2] اللفظ للترمذي في سننه (ج ۱ ص۱۵۵) باب في الصلاة على الأطفال. نیز دیکھئے سنن نسائیؒ (ج ۱ ص۲۷۵) كتاب الجنائز، مكان الراكب من الجنازة ـ اور ـ مكان الماشي من الجنازة ـ اور سنن ابن ماجہ (ص۱۰۷) أبواب الجنائز، باب ما جاء في شهود الجنائز ـ

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "الراكب يسير خلف الجنازة والماشي يمشي خلفها وأمامها وعن يمينها وعن يسارها قريباً منها" (ج ۲ ص۴۵۳) باب المشي أمام الجنازة ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب وماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوءِ ادب میں مبتلا ہوا ہے[1] پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیجابیؒ کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے[2] جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں[3]۔

دلائلِ احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے[4]۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت براء بن عازبؓ کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"[5]۔

② اگلے باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت آرہی ہے "سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنازة، قال: ما دون الخبب" الخ۔

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجدؒ مجہول ہیں[6]۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

---

[1] جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوءِ ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبانؓ کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناسًا ركبانًا، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنازة ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹۱) فصل السلطان أحق بصلاته الخ ۱۲ م

[3] حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳) باب المشي خلف الجنازة والإسراع بها۔

علامہ سندیؒ فرماتے ہیں: "فالظاهر من الحديث أن الأصل في اتباع الجنازة أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الحمل يتوجه إلى جهات أخر أيضًا بخلاف الراكب، فبقي حكمه على الأصل، وجوّز للماشي الجهات كلها والله أعلم" اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۳ و ص ۲۴۴) ۱۲ مرتب

[4] اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنازة والمشي معها والصلاة عليها۔ اس باب میں حضرت عثمان بن عفانؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعیدؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

[5] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۶) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "قيل اسمه عائذ بن نضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابر، من الثالثة۔ أخرج له أبو داود والترمذي وابن ماجة" تقریب (ج ۲ ص ۴۶۱ رقم ۱۰۵) ۱۲ م

ہیں کہ ابوماجدؒ رواۃ کے طبقۂ ثانیہ یعنی کبارِ تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذیؒ کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلّة الرواية عنه لايقدح فيه۔ لہٰذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا[1]، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حریثؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلتُ لعلي بن أبي طالب: ما تقول في المشي أمام الجنازة؟ فقال علي بن أبي طالب: المشي خلفها أفضل من المشي أمامها كفضل المكتوبة على التطوع، قال: قلتُ: إني رأيتُ أبا بكر وعمر يمشيان أمامها، فقال: إنما يكرهان أن يحرجا الناس»۔

طحاوی ہی میں أبزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «كنتُ أمشي في جنازة فيها أبو بكر و عمر وعلي، فكان أبو بكر وعمر يمشيان أمامها، وعلي يمشي خلفها، يدي في يده، فقال علي: أما إن فضل الرجل يمشي خلف الجنازة على الذي يمشي أمامها كفضل صلاة الجماعة على صلاة الفذ، وإنهما ليعلمان من ذلك مثل الذي أعلم، ولكنهما سهلان يسهلان على الناس»

④ نافعؒ بیان کرتے ہیں: «خرج عبداللہ بن عمر وأنا معه على جنازة، فرأى معها نساء، فوقف، ثم قال: ردهن فإنهن فتنة الحي والميت، ثم مضى يمشي خلفها، فقلتُ: يا أبا عبدالرحمن، كيف المشي في الجنازة: أمامها أم خلفها؟ فقال: أما تراني أمشي خلفها»[2]۔

---

[1] الکوکب الدرّی (ج ۲ صـ۱۸۱) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابوماجدؒ کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما في التقریب للنووي مع تدریب الراوي (ج ۱ صـ۳۱۷) النوع الثالث والعشرون۔

غالباً حضرت گنگوہی قدس سرہٗ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما في «قواعد في علوم الحديث» مقدمة «إعلاء السنن» (صـ۲۰۶ طبعة بيروت) و (صـ۱۲۷، طبعة: إدارة القرآن كراتشي) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہوجاتی ہے۔ کما في تدريب الراوي (ج ۱ صـ۳۱۷) والله أعلم ۱۲ مرتب

[2] مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ صـ۲۳۳) باب المشي مع الجنازة أين ينبغي أن يكون منها ۱۲ م

⑤ مصنفِ عبدالرزاق میں طاؤسؒ سے مرسلاً مروی ہے: ” ما مشی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ حتی مات إلا خلف الجنازۃ“[1] حضرت ابن عمرؓ کی روایتِ باب مشی امام الجنازۃ کی مواظبت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤسؒ کی یہ روایت مشی خلف الجنازہ کی مواظبت پر دال ہے۔ واللہ أعلم۔[2]

باب[3] ماجاء فی کراھیۃ الرکوب خلف الجنازۃ

عن[4] ثوبان قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جنازۃ فرأی ناسًا رکبانًا، فقال: ألا تستحیون، إن ملائکۃ اللہ علی أقدامھم وأنتم علی ظھور الدواب“ اس روایت سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہؓ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: ” الراکب یسیر خلف الجنازۃ الخ“[5] جس سے جنازہ کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت جوازِ رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدمِ کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکراہت بھی ہوسکتا ہے چنانچہ حدیثِ باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیر ان ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازہ کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجودِ میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازہ کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازہ کے ساتھ رکوب بلاکراہت جائز ہوگا۔[6]

---

[1] مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص۴۴۵، رقم ۶۲۶۱) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[2] قائلینِ مشی أمام الجنازۃ ایک عقلی دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازہ کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفعاء ہیں والشفیع یکون قدام المشفوع لہ، جبکہ قائلینِ مشی خلف الجنازۃ یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودِّع یکون وراء المودَّع۔ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص۲۱۱) المشی أمام الجنازۃ ۱۲ مرتب۔

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ ابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۰۶) باب ماجاء فی شھود الجنائز ۱۲ م

[5] سننِ ابی داؤد (ج ۲ ص۴۵۳) باب المشی أمام الجنازۃ ۱۲ م

[6] یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجہود فی حل أبی داود (ج ۱۴ ص۱۴۴) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو[1]۔

علامہ ظفر احمد عثمانیؒ نے عدمِ رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لأنہ من حسن الأدب مع الملائکۃ علیہم السلام[2]۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدمِ کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیساکہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتبع جنازۃ أبی الدحداح ماشیاً ورجع علی فرس" نیز سننِ أبی داود[3] میں حضرت ثوبانؓ سے مروی ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتی بدابۃ وھو مع الجنازۃ، فأبی أن یرکب، فلما انصرف أتی بدابۃ فرکب، قیل لہ، فقال: إن الملائکۃ کانت تمشی فلم أکن لأرکب وھم یمشون، فلما ذھبوا رکبت[4]"۔

میت کو مال واسباب کی طرح پیٹھ پر لادنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے[5] البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو[6] پھر ضرورت کے موقعہ پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ أعلم۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فی التکبیر علی الجنازۃ

عن[7] أبی ھریرۃ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی النجاشی، "نجاشی حبشہ کے

---

[1] کما فی التحفۃ (ج ۲ ص ۱۳۸) ۱۲ م

[2] إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۴۰) باب استحباب أن لا یرکب مع الجنازۃ ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب الرکوب فی الجنازۃ ۱۲ م

[4] اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدمِ رکوب کے استحباب کی علت شہودِ ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی حرج نہیں نہ ذہاباً نہ إیاباً۔ ۱۲ م

[5] دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹۵) مطلب فی حمل المیت ۱۲ م

[6] بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۱۲ م

[7] الحدیث أخرجہ الشیخان: البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۶) کتاب الجنائز، باب الصفوف علی الجنازۃ، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۹) کتاب الجنائز ۱۲ م

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے "اصحمہ" مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے[1]۔

غائبانہ نمازِ جنازہ اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابی نے غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے رویانی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔

امام ابن حبان فرماتے ہیں کہ غائبانہ نمازِ جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلی کی نسبت سے میت جانب قبلہ میں ہو، لہٰذا اگر میت کا علاقہ مصلی کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی[2]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نمازِ جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشی کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطورِ خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشی کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشی کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشی کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدی نے اپنی "اسباب النزول" میں حضرت ابن عباس سے بغیر سند کے نقل کیا ہے "کشف للنبی صلی اللہ علیہ وسلم عن سریر النجاشی حتی رآہ وصلی علیہ" اور ابن حبان نے "أوزاعی عن یحیی بن أبی کثیر عن أبی قلابة عن أبی المهلب" کے طریق سے عمران بن حصین کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں "فقام وصفوا خلفه وهم لا یظنون إلا أن جنازته بین یدیه" اور ابو عوانہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "فصلینا خلفه ونحن لا نری إلا أن الجنازة قدامنا"۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہ کی روایت سے اشکال ہوسکتا ہے جو "صلوٰۃ علی النجاشی" کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں "فصففنا خلفه صفین وما نری شیئاً" أخرجه الطبرانی[3]۔

---

[1] أسد الغابة فی معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲ م

[2] وعن بعض أهل العلم: إنما یجوز ذلك فی الیوم الذی یموت فیه المیت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حکاه ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸) باب الصفوف علی الجنازة ۱۲ م

[3] کذا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۹۱) باب الصفوف علی الجنازة - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹، باب الصلاة علی الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "وعن ابن جاریة قال: لما بلغ النبی صلی اللہ علیہ وسلم وفاة النجاشی قال: إن أخاکم قد توفی فخرجنا فصففنا خلفه، فصلینا وما نری شیئاً، رواه الطبرانی فی الکبیر وفیه حمران بن أعین، وثقه أبو حاتم وضعفه ابن معین وبقیة رجاله ثقات. سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱، باب ما جاء فی الصلاة علی النجاشی) میں یہ روایت مجمع بن جاریہ سے "وما نری شیئاً" کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۱۲ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؒ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں[1]۔ واللہ اعلم[2]

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزنیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے[4]۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظؒ "الإصابة" میں طبرانی، ابن مندہ اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

"عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزني، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضعضعت، فرفع سريره حتى نظر إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك ...." اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابو حاتمؒ کہتے ہیں: "ليس بالمشهور" البتہ ابن حبانؒ نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: "فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

---

[1] گویا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آرہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العمدة (ج ۸ ص۱۱۹) باب الصفوف على الجنازة وصرح به الحافظ في الفتح (ج ۳ ص۱۸۹) ۱۲ مرتب

[2] اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص۱۸۸ و ص۱۸۹، باب الصفوف على الجنازة) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] اسد الغابة (ج ۴ ص۳۸۹) ۱۲ م

[4] ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قرأة قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبراني في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ پیچھے متن میں گذر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نظرنا إلی المدینة »، اور ایک روایت میں ہے « قال جبرئیل : فہل لك أن تصلّي علیه فأقبض لك الأرض، قال : نعم، فصلّی علیه[1] » اس سے واضح ہوگیا کہ یہ "صلاۃ" غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۃً رفعِ حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرۂ حدیث میں "صلاۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہوسکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرامؓ پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرامؓ کا بھی کوئی معمولی "صلاۃ علی الغائب" کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلکِ احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ "لمعات التنقیح[2]" میں فرماتے ہیں : « وفی صلاته صلی الله علیه وسلم علی غیر النجاشی کمعاویة المزنی الذی مات بالمدینة والنبی صلی الله علیه وسلم بتبوك، وعلی زید بن حارثة وجعفر بن أبی طالب استشهدا بمؤتة : کلامٌ من حیث إسناد الأحادیث التی رویت فیها[3] »۔

---

[1] ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابة، کما فی إعلاء السنن (ج ۸ ص۲۳۴ و ص۲۳۵) باب أن صلاته صلی الله علیه وسلم علی الجنازة الغائبة عنه کانت لحضورها عنده علی طریق المعجزة ۱۲ م

[2] (ج ۴ ص۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنازة والصلاة علیها، الفصل الأول ۱۲ م

[3] چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ ہیثمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواہ أبو یعلی والطبرانی فی الکبیر، وفی إسناد أبی یعلی محمد بن إبراهیم بن العلاء، وهو ضعیف جداً، وفی إسناد الطبرانی محبوب بن هلال، قال الذهبی : لا یُعرف، وحدیثه منکر »۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں « رواہ الطبرانی فی الکبیر والأوسط، وفیه نوح بن عمر، قال ابن حبان : یقال إنه سرق هذا الحدیث، قلت : لیس هذا بضعف فی الحدیث، وفیه بقیة، وهو مدلس ولیس فیه علة غیر هذا »۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ ہیثمیؒ فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر وفیه صدقة بن أبی سهل ولم أعرفه، وبقیة رجاله ثقات »۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص۳۷ و ۳۸) باب الصلوٰة علی الغائب۔ صلوٰۃ علی زید بن حارثہؓ وجعفرؓ بن ابی طالب سے متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیراتِ نمازِ جنازہ | "فکبّر أربعاً" اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ کا یہ مسلک ہے کہ نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے[1]

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں[2] لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہِ ترجیح درج ذیل ہیں :۔

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضرات شیخینؓ اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہؓ بھی موجود تھے[3]

② حافظ ابن عبدالبرؒ نے "الاستذکار" میں "ابوبکر بن سلیمان بن ابی حثمہ عن ابیہ" کے طریق سے روایت نقل کی ہے: "قال: کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبّر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج إلی المصلی وصفّ الناس وراءہ وکبّر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفّاہ اللہ عزوجل" أوردہ الحافظ فی التلخیص[4] وسکت علیہ۔

③ بیہقی میں حضرت ابو وائلؒ کی روایت آئی ہے "کانوا یکبّرون علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعہم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات کأطول الصلاۃ" یہ روایت سنداً حسن ہے[5]۔

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنازۃ) ۔ اس مقام پر عمدۃ القاری میں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؓ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہریہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمیؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: "وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمساً: ابن مسعود، وزید بن أرقم، وحذیفۃ بن الیمان" ۱۲ مرتب

[2] ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت رقم ۷۶۵ تا ۷۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۰۲) کتاب الجنائز، من کان یکبّر علی الجنازۃ سبعاً وتسعاً ۱۲ مرتب

[3] مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۶ و ص ۲۵۷) باب مناقب فاطمۃ بنت أسد ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۷۶۷ ۔ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص ۳۷) کتاب الجنائز، باب ما یستدل بہ علی أن أکثر الصحابۃ اجتمعوا علی أربع ورأی بعضہم الزیادۃ منسوخۃ ۱۲ م

طحاوی[1] میں ابراھیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں: «قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون في التكبير على الجنائز لاتشاء أن تسمع رجلاً يقول، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر سبعاً، وآخر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر خمساً، وآخر يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يكبر أربعاً إلا سمعته، فاختلفوا في ذلك، فكانوا على ذلك حتى قبض أبوبكر، فلما ولي عمرؓ ورأى إختلاف الناس في ذلك شق ذلك عليه جداً، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إنكم معاشر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم متى تختلفون على الناس يختلفون من بعدكم، ومتى تجتمعون على أمر يجتمع الناس عليه، فانظروا أمراً تجتمعون عليه، فكأنما أيقظهم، فقالوا: نعم، ما رأيت يا أمير المؤمنين؟ فأشر علينا، فقال عمرؓ: بل أشيروا أنتم علي، فإنما أنا بشر مثلكم، فتراجعوا الأمر بينهم، فأجمعوا أمرهم على أن يجعلوا التكبير على الجنائز مثل التكبير في الأضحى والفطر أربع تكبيرات، فأجمع أمرهم على ذلك».

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں[2]۔

لیکن طحاوی[3] میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا: «إنه من أهل بدر» چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں «ثم صليت مع علي على جنائز، كل ذلك كان يكبر عليها أربعاً» معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں[4] واللہ أعلم۔

---

[1] (ج ۱ صـ۲۳۱) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[2] التلخیص الحبیر (ج ۲ صـ۱۲۰) تحت رقم ۷۶۶، کتاب الجنائز ۱۲ م

[3] (ج ۱ صـ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم هو؟ ۱۲ م

[4] چنانچہ طحاوی ہی میں عبد خیر سے منقول ہے «كان علي يكبر على أهل بدر ستاً وعلى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم خمساً وعلى سائر الناس أربعاً» (ج ۱ صـ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے، فرماتے ہیں: «صلى عليؓ على سهل بن حنيفؓ، فكبر عليه خمساً، فقالوا ما هذا التكبير؟ فقال: هذا سهل بن حنيف من أهل بدر، ولأهل بدر فضل على غيرهم، فأردت أن أعلمكم فضلهم» (ج ۳ صـ۴۷۳) ترجمة سهل بن حنيف ۱۲

باب ماجاء في القراءة على الجنازة بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ على الجنازة بفاتحة الكتاب»
شافعیہ، حنابلہ اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ میں قراءتِ فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قراءتِ فاتحہ نمازِ جنازہ میں واجب نہیں[1]۔ پھر عالمگیریہ[2] میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نمازِ جنازہ میں سورۂ فاتحہ بنیّتِ دعاء پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قراءت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قراءت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب ہے لیکن یہ ابراہیم[3] بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے «عن[4] طلحة بن عوف أن ابن عباس صلى على جنازة، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی[5] میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "السنة في الصلاة على الجنازة أن يقرأ في التكبيرة الأولى بأم القرآن مخافتةً الخ"۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابوداؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: «عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إذا صليتم على الميت فأخلصوا له الدعاء[6]» لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعاء کرنا

---

[1] المغني (ج ۲ ص ۴۸۵) مسألة: قال والصلاة عليه يكبر ويقرأ الحمد ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس في الصلاة على الميت ۱۲ م

[3] ابراهيم بن عثمان العبسي بالموحدة، أبو شيبة الكوفي، قاضي واسط، مشهور بكنيته، متروك الحديث، من السابعة، مات سنة تسع وستين/ت ق۔ تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۸) كتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب على الجنازة۔ والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۸۱) كتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص ۲۸۱) كتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

[6] سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۶) كتاب الجنائز، باب الدعاء للميت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (ص ۱۰۸) كتاب الجنائز، باب ماجاء في الدعاء في الصلاة على الجنازة ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظهر ذلك من بعض الروايات[1]۔

لہٰذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا[2] امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے "أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة" اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابوہریرۃؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قراءتِ فاتحہ کے قائل نہ تھے[3]، ابن وہبؒ نے فضالہ بن عبیدؓ، جابرؓ، واثلہ بن الاسقعؓ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں[4]۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ[5] میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔

نماز جنازہ میں تکبیرِ اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابوہریرۃؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں —— " فإذا وُضِعَتْ (ای الجنازة) كبّرتُ وحمدتُ الله الخ[6] " اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ "الحمد للہ" کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثنا وغیرہ کے ذریعہ، صاحبِ اعلاء السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثنا کے بارے میں اختلاف

---

[1] عن الزهري قال سمعتُ أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ " المنتقى لابن الجارود (ص۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدمِ فاتحہ نہیں لیا جا سکتا۔

حضرت ابوامامہؒ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص۴۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

[2] (ص۲۲۰) کتاب الجنائز، ما یقول المصلی علی الجنازة ۱۲ م

[3] اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۳۰) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

[4] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقلاً عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص۱۵۸ و ۱۵۹) ۱۲ م

[5] دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲۴ ص۱۹۶ و ۱۹۷) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد أذان الأول يوم الجمعة الخ — اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قراءت کے عدمِ وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی سنیت و استحباب کو راجح قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

[6] موطا امام مالکؒ (ص۲۰۹) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا "الحمد للہ" کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا "سبحٰنک اللّٰھم وبحمدک الخ" کے ذریعہ ہوگی، وھو روایۃ الحسن عن الإمام[1]، واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی کراھیۃ الصّلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا

عن[2] عقبۃ بن عامر الجہنی قال: ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینھانا أن نصلی فیھن أو نقبر فیھن موتانا" اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے[3]، جبکہ جمہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ "ہمارے نزدیک اوقاتِ ثلاثہ مکروہہ میں فرائض ونوافل، نمازِ جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقتِ مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیتِ سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہ ہوگا نہ نمازِ جنازہ[4]، لیکن اس صورت میں بھی وقتِ مکروہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے[5]"۔

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقاتِ مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں "أو نقبر فیھن موتانا" سے نماز جنازہ مراد ہے[6] چنانچہ بعض روایات میں "نقبر فیھن

---

[1] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۲) باب کیفیۃ صلوٰۃ الجنازۃ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ النسائی فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۲) کتاب الجنائز، باب الساعات التی نھی عن إقبار الموتی فیھن ۔ وابن ماجہ (ص۱۱۰) باب ماجاء فی الأوقات التی لا یصلی فیھا علی المیت ولا یدفن ۱۲ م

[3] کما فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص۱۲۲) باب ماجاء فی کراھیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبھا ۱۲ م

[4] "عن علی بن أبی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لہ: یا علی، ثلاث لا تؤخرھا، الصلاۃ إذا أتت، والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لھا کفوًا" سنن ترمذی (ج ۱ ص۲۲) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی الوقت الأول من الفضل ۱۲ م

[5] مرقاۃ المفاتیح (ج ۳ ص۲۲ و۲۲) باب أوقات النھی ۱۲

[6] کما فی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص۶۸) باب غسل المیت ۔۔ نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "قال ابن المبارک: معنی "أن نقبر فیھن موتانا" الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن الملک: المراد منہ صلاۃ الجنازۃ لأن الدفن فیہ غیر مکروہ" مرقاۃ (ج ۳ ص۲۴) ۱۲ م

موتانا" کی جگہ "أن نصلّی علی موتانا" کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شاہین "کتاب الجنائز" میں "خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی" کے طریق سے روایت بیان کرتے ہیں "نہانا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن نصلّی علی موتانا عند ثلاث[۱] الخ" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے ذکر کئے ہیں[۲]۔ فیتقوّی بعضها ببعض۔ واللّٰہ أعلم

باب ماجاء فی الصّلاۃ علی المیّت فی المسجد

"عن[۳] عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت: صلّی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سهیل بن بیضاء فی المسجد" اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ[۴] اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں نمازِ جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاقؒ، ابو ثورؒ اور داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسجد میں "صلاۃ علی المیّت" مکروہ ہے[۵]۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمامؒ کے نزدیک مسجد میں نمازِ جنازہ مکروہ تنزیہی[۵] ہے جبکہ ان کے شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے[۶]۔

حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:۔

---

[۱] نصب الرایہ (ج ۱ ص ۲۵۰) فصل فی الأوقات المکروهة ۱۲ م

[۲] چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہؒ کی "کتاب الجنائز" کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۴۳) باب ماجاء فی کراهیة الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص ۳۱۳ و ۳۱۳) فصل فی جواز الصلاۃ علی المیّت فی المسجد۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[۴] المغنی (ج ۲ ص ۴۹۳) فصل ولا بأس بالصلاۃ علی المیت فی المسجد ۱۲ م

[۵] کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۹۰) تحت شرح: "ولا یصلّی علی میت فی مسجد جماعة ۱۲ م

[۶] منحة الخالق بهامش البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۸۷) ۱۲ م

(۱) صحیح بخاریؒ[1] میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے "أن الیہود جاءوا إلى النبی صلی اللہ علیہ وسلم برجل منھم وامرأۃ زنیا فأمر بھما فرُجما قریباً من موضع الجنائز عند المسجد" اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبوی کو چھوڑ کر باہر تشریف نہ لے جاتے کیونکہ مسجد نبوی کی فضیلت ظاہر ہے۔

(۲) سنن أبی داوٗد[2] میں مروی ہے: "حدثنا مسدد نا یحییٰ عن ابن أبی ذئب حدثنی صالح مولی التوأمۃ عن أبی ھریرۃ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ لہ"۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولی التوأمۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؒ[3]، نیز امام مالکؒ نے بھی انھیں ضعیف قرار دیا ہے[4]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولی التوأمۃ ثقہ ہیں یحیی بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؒ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذئب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولی التوأمۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے[5]، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذئب بذاتِ خود "صلاۃ الجنازۃ فی المسجد" کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتح[6]۔

علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداوٗد کے مشہور نسخوں میں "من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ لہ" کی جگہ "من صلی علی جنازۃ فی المسجد فلا شیئ علیہ" آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے[7]۔

---

[1] (ج ۱ ص۱۷۷) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

[2] (ج ۲ ص۴۵۳) باب الصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۲ م

[3] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) کتاب الجنائز ۱۲ م

[4] میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳) رقم (۳۸۳۳) ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۰۳، رقم ۳۸۳۳) ۱۲ م

[6] (ج ۳ ص۱۹۹) باب الصلاۃ علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

[7] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ " فلاشئ له " والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ[1]، مسند احمد بن حنبل[2] اور طحاوی[3] سب میں " فلاشئ له " یا " فلیس له شئ " کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔[4] نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: " المحفوظ: فلاشئ له "[5] پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ " فلاشئ له " والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر " فلاشئ علیه " والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم[6] میں روایت ہے " عن عباد بن عبد الله بن الزبیر أن عائشة أمرت أن یمر بجنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتصلی علیه فأنکر الناس ذلك علیها " اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابۂ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لا محالہ ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا " ما أسرع ما نسی الناس، ما صلی رسول الله علی سهیل بن البیضاء إلا فی المسجد " اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے " أنه واقعة حال لا عموم لها " اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اس وقت معتکف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں " فلاشئ له " والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہے۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلی مسجد کے اندر ہو کہ اس

---

[1] (ص۱۱۰) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[2] عن أبی هریرةؓ قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم من صلی علی جنازة فلاشئ له،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ ص۵۰۵) مسند أبی هریرةؓ ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۷) باب الصلاة علی الجنازة هل ینبغی أن تکون فی المساجد أو لا؟ ۱۲ م

[4] نیز مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی " فلاشئ له " یا " فلا صلاة له " کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۳ ص۳۶۵، ۳۶۴) من کرہ الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۱۲ م

[5] نصب الرایه (ج ۲ ص۲۷۵) فصل فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

[6] (ج ۱ ص۳۱۲) کتاب الجنائز، فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں؟ دونوں ہی قول ہیں ـــــ دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ "من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلاشئ لہ" میں "فی المسجد" کا تعلق "صلّی" سے ہے، یا "جنازہ" سے۔ اگر "صلّی" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلی کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر "جنازۃ" سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی ـ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اُس صورت میں ظرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو ظرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے "إن ضربتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا" تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانث ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارجِ مسجد تو حانث نہ ہوگا، اس کے برعکس "إن شتمتُ زیدًا فی المسجد فامرأتی کذا" کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا "شتم" کے مسجد میں اور "زید" کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانث ہو جائے گا[۲]۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوئی کہ ان حضرات کا قول راجح ہے جو "صلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد" کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ "صلاۃ" کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاۃ مسجد میں نہ ہونی چاہئے[۳]۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قولِ راجح (یعنی جنازہ اگرچہ خارجِ مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

---

[۱] وفی الدر المختار وغیرہ: المختار الکراھۃ مطلقًا سواء کان المیت فی المسجد أو خارجہ، بناءً علی أن المسجد بُنی للمکتوبۃ وتوابعھا، قال ابن عابدین: أما إذا علّلنا بخوف تلویث المسجد فلا یکرہ إذا کان المیت خارج المسجد، وإلیہ مال فی المبسوط وغیرہ، وفی التعلیل الأول خفاء إذ لاشک أن الصلاۃ علی المیت دعاء وذکر وھما مما بنی لہ المسجد. انتہیٰ ـ کذا فی الأوجز (ج ۴ ص۲۳۵) الصلاۃ علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

[۲] دیکھئے اصول الشاشی (ص۱۵۲،۱۵۶) فصل کلمۃ "فی" للظرف، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص۳۳) باب الحنث فی الشتیمۃ ونحوھا، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

[۳] دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص۵۰۹) کتاب الجنائز، تکملۃ تتعلق بشرح معنی الحدیث الوارد فی سنن أبی داؤد: "من صلّی علی جنازۃ فی المسجد فلاشئ لہ" ـ ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشیؒ کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشیؒ کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی[1] باوجودیکہ نجاشیؒ کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں[2]۔

پھر جگہ کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے[3]۔ واللہ أعلم

باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

"عن[4] أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء وا بجنازة امرأة من قريش فقالوا: يا ابا حمزة، صلّ عليها فقام حيال وسط السرير" اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا[5]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں[6] ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاویؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت کیا ہے[7]۔

---

[1] چنانچہ نجاشیؒ کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے "عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرج بهم إلى المصلى وكبر أربع تكبيرات" (ج ۱ ص ۳۰۹) كتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۸۷) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲ م

[3] چنانچہ فتاویٰ دار العلوم دیوبند (ج ۲ ص ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

[4] الحديث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) كتاب الجنائز، باب اين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه۔ و ابن ماجة في سننه (ص ۱۰۷) كتاب الجنائز، باب ما جاء في اين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲ م

[5] بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

[6] كما في الهداية مع فتح القدير (ج ۲ ص ۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

[7] شرح معاني الآثار (ج ۱ ص ۲۳۷) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲ م

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو[1] خواہ میت مرد ہو یا عورت امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے[2]، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا[3] اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے " أن أبا غالب قال: صلّیتُ خلف أنس علی جنازة فقام حیال صدرہ[4] " اور " صدر " ہی وسطِ جسم ہے[4]۔ لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ عثمانیؒ فتح الملہم[5] میں فرماتے ہیں " ولکنی لم أجدہ إلی الآن فی کتب الحدیث "

حضرت شاہ صاحبؒ " العرف الشذی " میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت حدیثِ باب کے موافق ہے اس لئے حدیثِ باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں[6]۔ واللہ أعلم

باب ما جاء فی ترک الصّلاة علی الشهید

" أن جابر بن عبد اللہ أخبرہ ...... ولم یصل علیهم ولم یغسّلوا[7] " شہید کو غسل نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے[8] بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔

البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

---

[1] لأنه موضع القلب وفیه نور الإیمان فیکون القیام عندہ إشارة إلی الشفاعة لإیمانه - هدایه مع فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[2] طحاوی (ج ۱ ص۲۳۳) باب الرجل یصلّی علی المیّت أین ینبغی أن یقوم منه ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۲ ص۸۹) ۱۲ م

[4] لأن الرجلین والرأس من جملة الأطراف فیبقی البدن من العجیزة إلی الرقبة فکان وسط البدن هو الصدر۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۲) فصل و أما بیان کیفیة الصلاة علی الجنازة ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۵۰۴) أین یقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء فی ذلك ۱۲ م

[6] جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص۱۹۹) ـــــ واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے صاحب ہدایہؒ نے حدیثِ باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ إن شئت ۱۲ م

[7] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۱ ص۱۷۹) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الشهید ـ وابن ماجه فی سننه (ص۱۰۹) باب ما جاء فی الصلاة علی الشهداء ودفنهم ۱۲ م

[8] البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص۵۲۸ و ۵۲۹) مسألة: قال: والشهید إذا مات فی موضعه لم یغسل ولم یصلّ علیه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی لیلیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے[1]۔

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال حضرت جابر بن عبداللہؓ کی حدیثِ باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔

حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

(۱) مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : " فقد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حمزۃ حین جاء الناس من القتال ...... ثم جئ بحمزۃ فصلی علیہ[2] "

اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحبِ تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابوحماد الحنفی پر ہے جو متروک ہے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں[4] اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

(۲) سننِ ابی داوٗدؒ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مر بحمزۃ وقد مثل بہ ولم یصل علی أحد من الشہداء غیرہ[5] " امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے[6] اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں " ولم یصل علی أحد من الشہداء " کا جملہ

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے " المغنی " (ج ۲ ص ۵۲۹) ۔ وعمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۵۴) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب

[2] نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۶) ترک الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[3] تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۱۴۷) ۱۲ م

[4] چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں " قال ابن عدی ما أری بحدیثہ بأسا ، وکان أحمد بن محمد شعیب یثنی علیہ ثناءً تاما ، وقال الأھوازی : کان عطاء بن مسلم یوثقہ " میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶۸) ترجمۃ مفضل بن صدقۃ أبو حماد الحنفی (رقم ۸۷۲۹) ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص ۴۴) باب فی الشہید یغسل ۱۲ م

[6] طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبیؒ سے مروی ہے "عن ابن مسعود قال: کان النساء یوم أحد خلف المسلمین، یجھزن علی جرحی المشرکین - إلی أن قال - فوضع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حمزة وجیء برجل من الأنصار فوضع إلی جنبہ فصلی علیہ فرفع الأنصاری وترك حمزة، ثم جیء بآخر فوضع إلی جنب حمزة، فصلی علیہ، ثم رفع وترك حمزة حتی صلی علیہ یومئذ سبعین صلاة"[1]۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبیؒ کا حضرت ابن مسعودؓ سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبیؒ ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے[2]۔

(۴) سنن ابن ماجہ[3]، سنن کبریٰ بیہقی[4]، مستدرک حاکم اور معجم طبرانی[5] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: أتی بھم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یوم أحد، فجعل یصلی علی عشرة عشرة، وحمزة ھو کما ھو یرفعون وھو کما ھو موضوع" (اللفظ لابن ماجہ)

اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

---

[1] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۹) باب الشہید، أحادیث الصلاة علی الشہید۔ مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبیؒ سے حضرت ابن مسعودؓ کے ذکر کے بغیر مرسلاً مروی ہے، فرماتے ہیں: "صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی حمزة یوم أحد سبعین صلاة، کلما أتی برجل صلی علیہ وحمزة موضوع یصلی علیہ معہ" (ج ۳ ص۵۴۶ و ۵۴۵، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة علی الشہید وغسلہ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ حافظ ذہبیؒ تذکرة الحفاظ میں نقل کرتے ہیں "قال أحمد العجلی: مرسل الشعبی صحیح لا یکاد یرسل إلا صحیحاً" (ج ۱ ص۷۹ و ۸۸) ترجمة الشعبی (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

[3] (ص۱۰۹) باب ماجاء فی الصلاة علی الشہداء ودفنھم ۱۲ م

[4] (ج ۴ ص۱۲) باب من زعم أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی شہداء أحد ۱۲ م

[5] أخرجہ الحاکم فی المستدرك (فی معرفة الصحابة ج ۳ ص۱۹۷) والطبرانی فی معجمہ۔ کذا فی نصب الرایة (ج ۲ ص۳۱۰)۔

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص۲۴۲) باب الصلاة علی الشہداء۔ سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۴ ص۱۱۶، رقم ۴۲ و ۴۳) کتاب السیر۔ نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص۱۴) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے[۱]۔

(۵) صحیح بخاری[۲] میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے « أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم خرج یوماً فصلّی علی أھل أحد صلاتہ علی المیت الخ » یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ[۳] ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

(۶) طحاوی[۴] میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے « أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمر یوم أحد بحمزۃ فسجی ببردہ ثم صلّی علیہ فکبّر تسع تکبیرات ثم أتی بالقتلی یصفّون ویصلّی علیھم وعلیہ معھم »

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوۂ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی[۵] جبکہ غزوۂ أحد ۳ھ میں ہوا[۶]۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسلِ صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول[۷] ہے۔

---

[۱] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں « وھو ممن یکتب حدیثہ علی لینہ وقد روی لہ مسلم مقروناً بغیرہ وروی لہ أصحاب السنن، وقال أبوداؤد: لا أعلم أحداً ترک حدیثہ » نصب الرایہ (ج ۲ ص ۳۱۱) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں « وقال علی بن عاصم: قال لی شعبۃ: ما أبالی إذا کتبتُ عن یزید بن أبی زیاد أن لا أکتب عن أحد » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۴۲۳، رقم ۹۶۹۵) ۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوفی ہیں نہ کہ دمشقی ۱۲ مرتب

[۲] (ج ۱ ص ۱۷۹) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[۳] چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: « صلّی رسول اللہ صلی اللہ علی قتلی أحد بعد ثمانی سنین کالمودع للأحیاء والأموات » دیکھئے (ج ۲ ص ۵۷۸) باب غزوۃ أحد ۱۲ مرتب

[۴] (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

[۵] دیکھئے اسدالغابہ (ج ۳ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) ۱۲ م

[۶] چنانچہ حافظ لکھتے ہیں « وکانت أحد فی شوال سنۃ ثلاث » فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[۷] قال ابن الحنبلی فی قفو الأثر: « والمختار فی التفصیل قبول مرسل الصحابی إجماعاً ....» قواعد فی علوم الحدیث (ص ۱۳۸) الفصل الخامس ۱۲ م

⑦ طحاویؒ[1] میں ابومالک غفاریؒ کی مرسل روایت ہے "قال: کان قتلی أحد یؤتی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلّی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلّم ثم یحملون، ثم یؤتی بتسعة فیصلی علیهم وحمزة مکانه حتی صلّی علیهم رسول الله صلی الله علیه وسلم"

⑧ امام ابو داودؒ کی "مراسیل"[2] میں حضرت عطاؒ سے مروی ہے "قال: صلی النبی صلی الله علیه وسلم علی قتلی أحد"

⑨ سنن[3] نسائی میں حضرت شدّاد بن الهادؓ سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہوکر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم کفنه النبی صلی الله علیه وسلم فی جبة النبی صلی الله علیه وسلم ثم قدّمه فصلّی علیه الخ" یہ روایت امام طحاویؒ نے بھی ذکر کی ہے[4]۔

اس پر علامہ شوکانیؒ نے یہ اعتراض کیا ہے "وأمّا حدیث شدّاد بن الهاد فهو مرسل لأن شدّادًا تابعی[5]"

اس کا جواب یہ ہے کہ شدّاد بن الهادؓ بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاریؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "له صحبة[6]" اور حافظؒ "تقریب التہذیب[7]" میں فرماتے ہیں "صحابی شهد الخندق وما بعدها"

یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرتِ روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیثِ باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

---

[1] (ج ۱ ص۲۴۲ و ص۲۴۳) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[2] (ص۲۱) فی الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۷۷) الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[4] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۲۴۳) باب الصلاة علی الشهداء ۱۲ م

[5] نیل الاوطار (ج ۴ ص۴۲) ترك الصلاة علی الشهید ۱۲ م

[6] تهذیب التهذیب (ج ۴ ص۳۱۹، رقم ۵۴۲) ۱۲ م

[7] (ج ۱ ص۳۴۸، رقم ۳۳) ۱۲ م

سو جب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نمازِ جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

امام طحاوی ؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفسِ نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپؐ زخمی تھے لیکن آپؐ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو[1] لہٰذا جن روایات میں شہداءِ اُحد کی نمازِ جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیثِ باب میں "لم یُصلّ علیھم" سے مراد یہ ہے کہ آپؐ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پر مستقلاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابۂ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں[2]۔

جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاۃ" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو کما اختارہ النووی[3] لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپؐ نے ان پر باقاعدہ نمازِ جنازہ پڑھی ہو[4] اور یہ دوسری دفعہ نمازِ جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاوی ؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوۂ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپؐ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی[5]۔ واللہ اعلم

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۱ ص۲۴۱) ۱۲ م

[2] شہدائے احد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۱۲ و ص۳۱۳) اور اعلاء السنن (ج ۸ ص۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ مرتب۔

[3] المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشہید والصلاۃ علیہ۔ طبع دار الفکر ۱۲ م

[4] جیسا کہ روایت میں "صلاتہ علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھ میں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاتہ علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "ای دعا لھم کدعاء صلاۃ المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلافِ ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۵۶) باب الصلاۃ علی الشہید ۱۲ م

[5] تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص۲۴۳) باب الصلاۃ علی الشہداء ۱۲ م

باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر

حدثنا الشعبی[1] أخبرنی من رأی النبی صلی اللہ علیہ ورأی قبرا منتبذا[2] فصف أصحابہ خلفہ فصلی علیہ، فقیل لہ من أخبرکہ، فقال: ابن عباس »

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے[3] یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاۃ علی القبر» صرف ولیِ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاۃ علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے[4]

---

[1] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۱۷۸) باب الصلاۃ علی القبر بعد ما یدفن۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۰۹) کتاب الجنائز، باب الصلاۃ علی القبر ۱۲ م

[2] أی بعیدا منفردا عن القبور ۱۲ م

[3] البتہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلوٰۃ علی القبر» کے جواز کی ہے۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۲۳) التکبیر علی الجنائز ۱۲ م

[4] علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: « و إلی متی تجوز الصلاۃ علی المدفون؟ فیہ ستۃ أوجہ، أحدھا: یصلی علیہ إلی ثلاثۃ أیام ولا یصلی بعدھا، والثانی إلی شہر، والثالث: ما لم یبل جسدہ، والرابع: یصلی علیہ من کان من أھل فرض الصلاۃ علیہ یوم موتہ، والخامس: یصلی من کان من أھل الصلاۃ علیہ یوم موتہ وإن لم یکن من أھل الفرض فیدخل الصبی للممیز، والسادس: یصلی علیہ أبدا فعلی ھذا تجوز الصلاۃ علی قبور الصحابۃ رضی اللہ عنھم ومن قبلھم الیوم، واتفق الأصحاب علی تضعیف ھذا السادس» کذا فی المجموع ملخصا (ج ۵ ص۲۴۷) إذا صلی علی المیت بودر بدفنہ الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاۃ علی القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد تین دن بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعینہ مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو[۱]۔

بہرحال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلاۃ علی القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی أن یصلّی علی الجنائز بین القبور" (قال الہیثمی) رواہ الطبرانی فی الأوسط و إسنادہٗ حسن[۲]۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کرکے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی[۳]۔

ہماری ایک دلیل تعاملِ امت بھی ہے کہ سلف وخلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام کے اجسادِ مبارک بعینہٖ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی[۴]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے سو وہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ[۵]"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أن امرأۃ سوداء کانت تقمّ المسجد أو شابًّا ففقدھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فسأل عنها أو عنه، فقالوا: مات، قال: أفلا کنتم آذنتمونی؟ قال: فکأنہم

---

[۱] مذاہب وغیرہ کی مذکورہ تفصیل بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۸، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألۃ السابعۃ) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بیان ما تصح بہ وما تفسد وما یکرہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۲] مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاۃ علی الجنازۃ بین القبور ۱۲ م

[۳] فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۹۸) باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر الخ ۱۲ م

[۴] حوالۂ بالا ۱۲ م

[۵] سورۃ الاحزاب آیت ۶ پ ۲۱۔ ۱۲ م

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُلّوني على قبره، فدلّوه فصلّى عليها، ثم قال: إنّ هٰذه القبور مملوءة ظلمة على أهلها وإن الله ينوّرها لهم بصلاتي عليهم[1]» اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلانة، فعرفها فقال: ألا آذنتموني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صائماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفنّ ما مات منكم ميّت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتموني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصففنا خلفه وكبّر عليه أربعاً[2]»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها حتى تخلّفكم أو توضع» امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، ابن حبیب مالکیؒ اور ابن ماجشون مالکیؒ کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ، امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں[3] اور اگلے باب (باب الرخصة فی ترك القيام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

---

[1] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[2] یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹۱، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکمؒ نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۴ ص ۳۸۸) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع حاشیۃ بغیۃ الالمعی (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل فی الصلاة علی المیت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸۵) الصلاة علی القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۰) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الدفن باللیل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۴۸) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن المیت ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۵) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۰) فصل فی استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۱۲ م

[4] مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۰ وحاشیۃ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۱۹۲) ۱۲ م

کو اس کے لئے ناسخ قرار دیتے ہیں "أنه ذکر القیام في الجنائز حتی توضع فقال علي: قام رسول الله صلی الله علیه وسلم ثم قعد[1]" جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فکان لا یقوم إذا رأی الجنازة[2] یہ روایت طحاوی[3] میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے "عن علي بن أبي طالب قال: قام رسول الله صلی الله علیه وسلم مع الجنازة حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالقعود" اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں[4] نیز بیہقی میں بھی مروی ہے[5]. والله أعلم

باب ما جاء في قول النبي صلی الله علیه وسلم اللحد لنا والشق لغيرنا

"عن ابن عباس قال: قال النبي صلی الله علیه وسلم: "اللحد[6] لنا والشق لغيرنا" اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" مسلمانوں کے لئے ہے اور "شق" یہود ونصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت "شق" پر "لحد" کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ "لحد" اہل مدینہ کے لئے ہے اور "شق" اہل مکہ

---

[1] یہ روایت سنن ابی داود (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[2] بلکہ سنن ابی داود میں حضرت عبادہ بن صامت کی ایک روایت سے ترکِ قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں: کان رسول الله صلی الله علیه وسلم یقوم في الجنازة حتی توضع في اللحد، فمر به حبر من الیهود فقال: هکذا نفعل، فجلس النبي صلی الله علیه وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم " (ج ۲ ص۴۵۲) باب القیام للجنازة ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۲۳۵) باب الجنازة تمر بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م

[4] اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۳۰) باب القیام لتابع الجنازة الخ ۱۲ م

[5] (ج ۴ ص۲۷) باب حجة من زعم أن القیام للجنازة منسوخ ۱۲ م

[6] الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص۲۸۳) باب اللحد والشق - وأبو داود في سننه (ج ۲ ص۴۵۸) باب في اللحد - وابن ماجه في سننه (ص۱۱۱) باب ما جاء في استحباب اللحد ۱۲ م

[7] صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر في جانب القبلة منه حفیرة فیوضع فیه المیت، وصفة الشق أن یحفر حفیرة في وسط القبر فیوضع فیه المیت - بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل وأما سنة الحفر ۱۲ مرتب

کے لئے۔ اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہلِ مدینہ "لحد" بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر "لحد" کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے[1]۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب راجح ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں[2] البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں "لحد" کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے[3]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیّت

"حدثنا عثمان بن فرقد قال سمعتُ جعفر بن محمد عن أبیه[4] قال: الذی ألحد قبر رسول الله صلی الله علیه وسلم أبو طلحة، والذی ألقی القطیفة تحته شقران مولیٰ رسول الله صلی الله علیه وسلم" اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

---

[1] دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۴ ص۳۴۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۷۰۱ - ۱۲ م

[2] کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) فصل فی استحباب اللحد ۱۲ م

[3] لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب "لحد" "شق" کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرامؓ کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو "لحد" یا "شق" بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۱۲) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ ص۲۹۵) ذکر حفر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد له۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:-

"والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تاخيرات، فلو أنهم اشتغلوا باللحد لزاد التراخي على التراخي"۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] الحدیث لم یخرجه من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں[1] اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں[2] بلکہ ابو بردہ سے مروی ہے فرماتے ہیں: "أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقتم بجنازتي فأسرعوا بي المشي ولا تتبعوني بمجمر، ولا تجعلن على لحدي شيئا يحول بيني وبين التراب" پھر روایت کے آخر میں ہے: "قالوا له: سمعت فيه شيئاً؟ قال: نعم، من رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]"۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آسکتی تھی[4]

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کرسکے جیسا کہ التلخیص الحبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے[5]

اس کے علاوہ حافظؒ نقل کرتے ہیں: "وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۱) ۱۲ م

[2] بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں "وقد روي عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوبا في القبر" سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۴۰۸) کتاب الجنائز، باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[3] سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۱۲ م

[4] الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۹۱) ۱۲ م

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: "وروى ابن إسحاق في المغازي والحاكم في الإكليل من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال: كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها ويفترشها فدفنها معه في القبر وقال: والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه" التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۱، تحت رقم ۸۰۰) کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفرشوها في القبر استعمالاً للسنة في ذلك (ج ۳ ص۴۰۸) باب ما روي في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

قبل أن يهال التراب[1]» جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرامؓ کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر نکلوادی، اس سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء فی تسویة القبر

«عن أبی وائل أن علیاً قال لأبی الهیاج الأسدی: أبعثك علی ما بعثنی به النبی صلی اللہ علیہ وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا سویته ولا تمثالاً إلا طمسته[2]» اس روایت میں قبرِ مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ مسنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہلِ جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنالیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہٰذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہلِ ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا[3]» چنانچہ بیشتر فقہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے[4] اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سننِ ابی داؤد[5] میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؒ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور شیخینؓ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فکشفت لی عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

---

[1] التلخیص (ج ۲ ص۱۳۱) اسی مقام پر حافظؒ آگے چل کر لکھتے ہیں «وروی الواقدی عن علی بن حسین أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۳۱۲) فصل فی تسویة القبر۔ وأبوداؤد فی سننه (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

[3] سورة الشمس آیت ۷، پ۳۰۔ ۱۲ م

[4] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ـ المجموع (ج ۵ ص۲۹۶،۲۹۵) ولا یزاد فی التراب التی أخرج من القبر الخ ـ اور المغنی (ج ۲ ص۵۰۴) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال علیه التراب الخ ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۴۵۹) باب فی تسویة القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبّان اور بیہقی[1] میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أنہ ألحد لرسول اللہ صلی اللہ صلی اللہ لحداً ونصب علیہ اللبن نصباً، ورفع قبرہ عن الأرض قدر شبر[2]"

نیز امام ابو داؤدؒ نے اپنی "مراسیل[3]" میں صالح بن ابی صالحؒ سے روایت کیا ہے "رأیتُ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم شبراً أو نحواً من شبر یعنی فی الارتفاع"۔

حدیثِ باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرثد غنویؓ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لا تجلسوا علی القبور ولا تصلوا إلیہا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟

نیز پیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "ورأی قبراً منتبذاً فصف أصحابہ خلفہ فصلّی علیہ[4]" اگر قبر ممتاز نہ ہوتی تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔

ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری[5] میں سفیان تمارؒ کی روایت ہے "أنہ رأی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسنّماً"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیثِ باب میں "لا تدع قبراً مشرفاً إلا سویتہ" اسی پر محمول ہے[6]۔

---

[1] (ج ۳ ص۴۱۰) باب لا یزاد فی القبر علی أکثر من ترابہ لئلا یرتفع جداً۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبرہ من الأرض نحواً من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

[2] التلخیص الحبیر (ج ۲ ص۱۳۲، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

[3] (ص۱۸) فی الدفن ۱۲ م

[4] ترمذی (ج ۲ ص۱۵۵) باب ماجاء فی الصلاۃ علی القبر ۱۲ م

[5] (ج ۱ ص۱۸۶) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

[6] اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینیؒ فرماتے ہیں "الظاہر أن المراد قبور المشرکین، بقرینۃ عطف "التمثال" علیہا، وکانوا یجعلون علیہا الأنصاب والأبنیۃ فأراد علیہ السلام إزالۃ آثار الشرک" الجوہر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۴ ص۴) باب تسویۃ القبور أو تسطیحہا۔ اس قول کی تقدیر پر "إلا سویتہ" سے قبروں کو یکسر ختم کرکے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جا سکتا ہے لیکن یہ حکم قبورِ مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہان نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مربع بنایا جائے گا۔[1]

ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان تمار کی روایت ہے جو ابھی گذر چکی ہے یعنی "أنه رأى قبر النبي صلى الله عليه وسلم مسنماً"۔

نیز مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں سفیان تمار ہی کی روایت ہے فرماتے ہیں "دخلت البيت الذي فيه قبر النبي صلى الله عليه وسلم، فرأيت قبر النبي صلى الله عليه وسلم وقبر أبي بكر وعمر مسنمة" اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلاء السنن[3]۔ ابن سعد نے بھی طبقات[4] میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں "بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سطح قبر ابنه إبراهيم" نیز حدیثِ باب میں "إلا سويته" کو بھی مسطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔[5]
واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔[6] واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

"عن سليمان بن بريدة عن أبيه[8] قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

---

[1] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) فصل: وتسنيم القبر أفضل من تسطيحه ـ بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۲۰) فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

[2] (ج ۳ ص۳۳۴) ماقالوا فی القبر يسنم ـ مصنف میں اس مقام پر تسنیمِ قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔ فلیراجع ۱۲ م

[3] (ج ۸ ص۲۷۰) باب النهی عن تربیع القبور واختيار تسنيمها ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۳۰۶) ذکر تسنيم قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

[5] المغنی (ج ۲ ص۵۰۵) ۱۲ م

[6] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۵) فصل فی الدفن ۱۲ م

[7] فتح الباری (ج ۳ ص۲۵۷) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر أبی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ۱۲ م

[8] الحدیث أخرجہ مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۱۴) فصل فی الذهاب إلی زیارة القبور ـ والنسائی فی سننه (ج ۱ ص۲۸۵) زیارة القبور ۱۲ م

نهيتكم عن زيارة القبور وقد أذن لمحمد فی زيارة قبر أمّه فزوروها فإنها تذكّر الآخرة » نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد پختہ نہ تھے زیارتِ قبور سے منع فرمادیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہوگئی تو زیارتِ قبور کی اجازت دیدی گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیثِ باب میں جو "فزوروها" کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارتِ قبور مسنون و مستحب ہے[1] واجب نہیں البتہ صرف ابن حزمؒ اس بات کے قائل ہیں کہ زیارتِ قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو وہ حدیثِ باب میں "فزوروها" کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں[2] واللہ اعلم

باب ماجاء فی كراهية زيارة القبور للنساء

"عن أبي[3] هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن زوّارات القبور" جمہور کے نزدیک عورتوں کے لئے زیارتِ قبور مکروہ ہے[4]۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدمِ جواز کی[5]، جس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثِ باب ہے۔

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۴) ۱۲ م

[2] فتح الباری (ج ۳ ص ۱۴۸) باب زيارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب زيارة القبور للرجال دون النساء ۱۲ م

[3] الحديث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۱۳) باب ماجاء فی النهی عن زيارة النساء القبور ۱۲ م

[4] خود اصحابِ مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المهذب (ج ۵ ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۱) ويستحب للرجال زيارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷۰) مسألة: قال: وتكره للنساء۔ الفقه الاسلامی وأدلته (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زيارة القبور ۱۲ م

[5] حنفیہ کے نزدیک زیارتِ قبور للنساء کے عدمِ جواز کی کوئی مطلق روایت تو احقر کو نہ مل سکی البتہ صاحبِ ردالمحتار لکھتے ہیں "وقال الخير الرملی: إن كان ذلك لتجديد الحزن والبكاء والندب على ماجرت به عادتهن فلا تجوز" كذا فی فتح الملهم (ج ۲ ص ۵۱۲) أحاديث زيارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارتِ قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے[1]۔ فتاوی عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے «الأصح أنه لا بأس بها[2]»۔

اس قول کی تائید پچھلے باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں ممانعت کے بعد «فزوروها» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص الحبیر[3] میں زیارتِ قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لهم یا رسول الله؟ (تعنی إذا زارت القبور) قال: قولی: السلام علی أهل الدیار من المؤمنین والمسلمین ویرحم الله المستقدمین منا والمستأخرین وإنا إن شاء الله بکم للاحقون[4]»۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علی أن فاطمة بنت النبی صلی الله علیه وسلم کانت تزور قبر عمها حمزة کل جمعة فتصلی وتبکی عنده[5]»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حققه الذهبی[6]۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاریؒ[7] میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبی صلی الله علیه وسلم بامرأة تبکی عند قبر، فقال: اتقی الله واصبری، قالت: إلیك عنی (أی تنح عنی وابعد) فإنك لم تصب بمصیبتی، ولم تعرفه، فقیل لها: انه النبی صلی الله علیه وسلم فأتت باب النبی صلی الله علیه وسلم

---

[1] چنانچہ فتاوی عالمگیری میں ہے «ولا بأس بزیارة القبور وهو قول أبی حنیفة رحمه الله تعالی وظاهر قول محمد رحمه الله تعالی یقتضی الجواز للنساء أیضاً لأنه لم یخص الرجال (ج ۵ ص ۳۵۰) کتاب الکراهیة، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م

[2] چنانچہ مبسوط سرخسی میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة فی حق الرجال والنساء جمیعاً»۔ دیکھئے (ج ۲۴ ص ۱۰) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۱۳۷) تحت رقم ۷۹۵ - ۱۲ م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۳) قبیل کتاب الزکوٰة ۱۲ م

[5] تلخیص (ج ۲ ص ۱۳۷) ۱۲ م

[6] چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منکر جداً وسلیمان ضعیف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک (ج ۱ ص ۳۷۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

[7] (ج ۱ ص ۱۷۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوّابين، فقالت : لم أعرفك، فقال : إنما الصبر عند الصدمة الأولى »
معلوم ہوا کہ آپؐ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارتِ قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی ۔
زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک دلیل طبقات[1] ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن داؤد سمعت مالك بن أنس يقول : قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ؓ ربما دخلت حيث القبر فُضُلًا[2]، فلما دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها »[3]
حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا[4]، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں سے کثرتِ جزع یا بے پردگی، مَردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو ممانعت راجح ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ ؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ان کا حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی قبر پر جانا زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ « ولو شهدتك ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہیئے کیونکہ عام اجازت سے خطرہ ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی ۔ واللہ أعلم

---

[1] (ج ۲ ص۲۹۴) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م
[2] یعنی عام لباس میں، « يقال : تفضلت المرأة : إذا لبست ثياب مهنتها أو كانت في ثوب واحد فهي فُضُل والرجل فُضُل أيضًا » النهاية في غريب الحديث والأثر (ج ۳ ص۴۵۶) ۱۲ م
[3] زیارتِ قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التمهید » میں عبداللہ بن ابی ملیکہؒ کی روایت ہے « أن عائشة رضي الله تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها : يا أم المؤمنين، من أين أقبلت ؟ قالت : من قبر أخي عبدالرحمن بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها : أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور ؟ قالت : نعم، كان ينهى عن زيارتها ثم أمر بزيارتها » كذا في عمدة القاري (ج ۸ ص۶۹) باب زيارة القبور ۔
اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور ..... فزوروها » والی روایت ایں حضرت عائشہ ؓ کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م
[4] دیکھئے العرف الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص۲۰۳) ۱۲ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

«عن عبد الله بن أبي مليكة قال : توفي عبد الرحمن بن أبي بكر بالحبشي ، قال : فحمل إلى مكة فدفن فيها » میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش ہے، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بقدر لیجانا بھی مکروہ نہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے۔ امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ اور معصیت ہے[1]۔

بہرحال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکالکر لے جانا تو ہر حالت میں ناجائز ہے[2]۔

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن أبي بكر فقالت :

وكنا كندماني جذيمة حقبة　　　من الدهر حتى قيل لن يتصدعا

فلما تفرقنا كأني و مالكا　　　لطول اجتماع لم نبت ليلة معا[4]

[1] لم يخرجه من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي. سنن ترمذی (ج ۳ ص۳۷۱ ، رقم ۱۰۵۵) ۱۲ م

[2] تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۶۳ وص۱۶۴) باب هل يخرج الميت من القبر واللحد لعلة۔ اوجز المسالک (ج ۴ ص۲۵۱) ماجاء في دفن الميت ۱۲ مرتب

[3] احکام میت (ص۸۸) ۱۲ م

[4] ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جذیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں ہرگز جدا نہ ہوں گے، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات بھی ساتھ نہیں گذاری۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعات التنقیح (ج ۴ ص۳۵۵ و۳۵۶) باب دفن الميت، الفصل الثالث، رقم (۱۷۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طولِ رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

"حقبہ" طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متمم بن نویرہ یربوعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعۂ ردت میں حضرت خالد بن ولیدؓ کے ایک لشکری حضرت ضرار بن الازورؓ کے ہاتھوں قتل کیا گیا[ا]۔ متمم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مراثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مراثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا "انك لتجزل في مدح أخيك فأين هو منك ؟

اس پر متمم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

" كان والله أخي في الليلة ذات الأزيز والصريركب الجمل الثقال ويجنب الفرس الجرور ويحمل الرمح الطويل وعليه الشملة الفلوت وهو بين مزادتين فيصبح وهو متبسم[۲] "۔

باب ما جاء في الدفن بالليل

" عن[۳] ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل قبراً ليلاً " اس سے معلوم ہوا کہ میت کو رات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

[ا] مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر مسلمان ہونے کی حالت میں قتل کئے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمۃ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متمم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہؓ ۱۲ مرتب

[۲] کما فی نزهة الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۲۸، شعر متمم بن نویرة الیربوعی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

[۳] الحدیث اخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ جامع ترمذی (ج ۳ ص ۳۷۲، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

البتہ حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الّا یہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے «أن رجلاً من بنی عذرۃ دفن لیلاً ولم یصلّ علیہ النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم فنھیٰ عن الدفن لیلاً» نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: لا تدفنوا موتاکم باللیل»[1]

حدیثِ باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری[2] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے «قال: صلّی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علیٰ رجل بعد ما دفن بلیلۃ قام ھو وأصحابہ وکان سأل عنہ، فقال: من ھٰذا؟ قالوا: فلان، دفن البارحۃ، فصلّوا علیہ» اگر میّت کو رات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقعہ پر ضرور نکیر فرماتے۔

نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد[3] میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں «رأی ناس ناراً فی المقبرۃ، فأتوھا، فإذا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی القبر، وإذا ھو یقول: ناولونی صاحبکم الخ»

اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیق، حضرت عثمان غنی، حضرت علی اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے[4] کتبِ حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوفِ زحام یا خوفِ حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلّف سے خالی نہیں۔

جہانتک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مؤمنین کی نمازِ جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

---

[1] ان دونوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۷) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۱۷۸ و ۱۷۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص ۹۵) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

[4] دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۶ و ۳۴۷) باب ماجاء فی الدفن باللیل ـ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ـ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمۃ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشادنہا «لا أعرفنّ مامات منکم میّت ماکنت بین أظہرکم إلّا آذنتمونی بہ فإن صلاتی علیہ رحمۃ» اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپؐ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپؐ کو اس کی اطلاع نہ دیجائے اس لئے ممانعت کی گئی[۲] واللہ اعلم[۳]

«فأسرج لہ سراج» معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقعہ پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

«فأخذہ من قبل القبلۃ» حنفیہ کے نزدیک سنّت یہ ہے کہ میّت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جنازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اسی جانب سے عرضاً قبر میں اتارا جائے[۴]۔

امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک «سل» افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میّت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میّت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں[۵]۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب ہے جس میں «فأخذہ من قبل القبلۃ» کے الفاظ آئے ہیں۔

لیکن حدیثِ باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار حجّاج بن ارطاۃ پر ہے جو مدلّس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے[۶]۔

---

[۱] نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۶۹) فصل فی الصلاۃ علی المیّت ۱۲ م

[۲] یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص۲۴۷، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۳] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے جو بیشتر عمدۃ القاری (ج ۸ ص۱۵۰ و ۱۵۱، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[۴] بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) فصل و أما سنۃ الدفن ۱۲ م

[۵] «سل» کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم نے اس سلسلہ میں اصحابِ مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص۲۹۳) فرع فی مذاہب العلماء فی کیفیۃ إدخال المیّت القبر، نیز دیکھئے (ص۲۹۱ و ۲۹۲) ۔ المغنی (ج ۲ ص۴۹۶) مسألۃ: قال: ویدخل قبرہ من عند رجلیہ ۱۲ مرتب

[۶] نصب الرایہ (ج ۲ ص۳۰۰) فصل فی الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذیؒ نے "حسن" قرار دیا ہے اور امام ترمذیؒ حدیث اور فنِ رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاۃ ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔[۱]

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے "أن علیاً أخذ یزید بن المکفف من قِبَل القبلة"[۲] یہ روایت مصنف[۳] ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن حزمؒ نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔[۴]

امام شافعیؒ کا استدلال سنن ابی داؤد[۵] کی روایت سے ہے "عن أبي إسحاق قال: أوصى الحارث أن يصلي عليه عبد الله بن يزيد فصلى عليه، ثم أدخله القبر من قِبَل رجلي القبر وقال: هذا من السنة"۔

امام شافعیؒ کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے "عن ابن عباس قال: سُلّ رسول الله صلى الله عليه وسلم من قبل رأسه"[۶]۔

---

[۱] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال المیت فی القبر۔

حدیثِ باب پر ایک اعتراض "منہال بن خلیفہ" کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۳۰۱) ۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "منہال بن خلیفہ" ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذیؒ کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابلِ استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

[۲] صاحب "مصنف" امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانیؒ اس روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں "وبه نأخذ" دیکھئے (ج ۳ ص ۴۹۹، رقم ۶۴۷۲) باب من حیث یدخل المیت القبر ۱۲ م

[۳] (ج ۳ ص ۳۲۸) من أدخل میتاً من قِبَل القبلة ۱۲ م

[۴] دیکھئے آثار السنن ص ۳۳۶) باب فی الدفن وبعض أحکام القبور، رقم ۱۰۹۶) ۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

[۵] (ج ۲ ص ۴۵۸) باب کیف یدخل المیت قبره ۱۲ م

[۶] نصب الرایۃ (ج ۲ ص ۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلاء السنن[1] میں مسندِ شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اوّل تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفناتے وقت "سل" پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لیے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصلِ حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا،[2] سنن ابی داودؒ والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔

واللہ أعلم

باب[3] ماجاء فی کراهية الفرار من الطاعون

"عن[4] أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل" علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا "وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا[5]" لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے "فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ[6]" طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مرگئے۔[7]

"فإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا منها، وإذا وقع بأرض ولستم بها فلا تهبطوا

---

[1] (ج ۸ صـ۲۵۳ و صـ۲۵۴) ۱۲ م

[2] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حنفیہ کے مسلک کے مطابق دفنائے جانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں "قال الشافعي: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط" الدرایہ (۱۵ صـ۲۴۰) فصل في الدفن ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[4] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ صـ۸۵۳) كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ صـ۲۲۸) كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ۱۲ م

[5] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۱ پ ۹ - ۱۲ م

[6] سورۃ الاعراف آیت ۱۶۲ پ ۹ - ۱۲ م

[7] تحفۃ الاحوذی (ج ۲ صـ۱۶۰) ۱۲ م

علیہا» درمختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے[1]، حدیثِ باب میں جو ممانعت آئی ہے وہ اسی سوءِ اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں[2]۔ واللہ أعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فیمن قتل نفسہ

«عن[4] جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم يصلّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم»

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفۂ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے[5]۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی[6]۔

حدیثِ باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل برّ و

---

[1] درمختار مع ردّ المحتار (ج ۵ ص ۳۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

[2] حاشیۃ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۰۳) ۱۲ م

[3] شرح باب از مرتب ۱۲

[4] الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۴) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۷۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

[5] دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۷) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

[6] المغنی (ج ۲ ص ۵۵۶) مسألة قال: ولا يصلي الإمام على الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجر وصلوا علی کل بر وفاجر الخ» لیکن اس روایت میں مکحولؒ ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں[1] لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں «مکحول لم یسمع من أبی ھریرۃ ومن دونه ثقات[2]»۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوا علی من قال: لا إله إلا الله[3]»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صلّ علی من قال: لا إله إلا الله» نیز مصنفؒ عبد الرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صلّ علی من قال: لا إله إلا الله، وإن کان رجل سوء جداً، قل اللّٰھم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات، قال: ولا أعلم أحداً من أھل العلم اجتنب الصلاۃ علی من قال: لا إله إلا الله»۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعت واضح ہوسکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے[5]، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتی برجل لیصلی علیه، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: صلوا علی صاحبکم فإن علیه دیناً» — آپؐ کا صلوٰۃ ترک کرنا محض زجراً تھا قاتلِ نفس کے حق میں اس جواب[6]

---

[1] کما فی التقریب (ج ۲ ص۲۷۳، رقم ۱۳۵۲) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص۵۶، رقم ۱۰) باب صفة من تجوز الصلاۃ معه والصلاۃ علیه ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص۴۱۹) مسألة: قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه — سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں: «لیس فیھا شئ یثبت» دارقطنی (ج ۲ ص۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۲ ص۲۷ تا ۲۸) کتاب الصلوٰۃ، باب الإمامة ۱۲ مرتب

[4] مصنف ابن أبی شیبه (ج ۳ ص۳۵) کتاب الجنائز، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا، ھل یصلی علیھم؟ ۱۲ م

[5] (ج ۳ ص۵۳۶، رقم ۶۶۱۳) باب الصلاۃ علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

[6] یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۳۱۳) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

کی تائید سنن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہؓ کے حدیثِ باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں " فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أمّا أنا فلا أصلی علیہ[1] "۔

بہرحال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتلِ نفس کی نمازِ جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہو تاکہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسك الذکی[2]۔ واللہ أعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب[3] ماجاء فی المدیون

"سمعت عبد اللہ بن أبی قتادة یحدث عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتی برجل لیصلی علیہ، فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلوا علی صاحبکم فإن علیہ دیناً"

جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں آپ نے مدیون کی نمازِ جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آرہا ہے " فلما فتح اللہ علیہ الفتوح قام، فقال: أنا أولی بالمؤمنین من أنفسهم، فمن توفی من المسلمین فترك دیناً، علیّ قضاءہ الخ[4] "

کفالت عن المیّت | قال أبو قتادة: هو علیّ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ " اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہؒ اور حضرات صاحبینؒ کا مسلک یہ ہے کہ میّت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جا سکے یا نہ چھوڑا ہو۔

---

[1] سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۷۹) ترك الصلاة علی من قتل نفسہ ۱۲ م

[2] یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانویؒ علی سنن الترمذی (مخطوطہ۔ ج ۱ ص ۲۴۲) ۱۲ مـ

[3] شرح باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ مـ

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جا سکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں اِلّا یہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو[1]، اس لئے کہ کفالت نام ہے "ضمّ ذمّة إلى ذمّة في المطالبة مطلقاً"[2] کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہوگیا، لہٰذا "ضم ذمة إلى ذمة" ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو "ضمّ ذمّة إلى ذمّة" کا تحقق ہوگیا، پھر اصیل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے اصیل کا ذمّہ تو ساقط ہوگیا لیکن کفیل کا ذمّہ باقی رہ گیا لہٰذا وہ کفالت معتبر رہے گی[3]۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول "هو عليّ" کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے "بالوفاء"[4]؟ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابوقتادہؓ وہ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت "هو عليّ" کہہ کر اس کفالتِ سابقہ کا اِخبار مقصود ہو نہ کہ انشاءِ کفالت[5]۔

---

[1] مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذّب (ج ۱۴ ص ۔۔، کتاب الضمان) المغنی (ج ۴ ص ۵۹۳، باب الضمان) بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۔۔، کتاب الکفالہ، فصل وأما شرائط الکفالہ) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[2] الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص ۱۴۱) ۱۲ م

[3] دیکھئے الفقہ الإسلامی وأدلتہ (ج ۵ ص ۱۴۱، المبحث الثانی شروط الکفالۃ)۔

وفي البدائع (ج ۶ ص ۔۔، فصل وأما شرائط الكفالة) وجه قول أبي حنيفة أن الدين عبارة عن الفعل، والميت عاجز عن الفعل، فكانت هذه كفالة بدين ساقط، فلا تصح، كما كفل على إنسان بدين ولا دين عليه، وإذا مات مليئاً فهو قادر بنائبه، وكذا إذا مات عن كفيل، لأنه قائم مقامه في قضاء دينه ۱۲ مرتب

[4] اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو "بالوفاء" کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابوقتادہؓ کا "هو عليّ" کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ "عليّ" الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاءً الزام نہیں ہوتا اس لئے "بالوفاء" کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاءً الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۰۰) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷۔، مخطوط) ۱۲ مرتب

[5] بذل المجہود (ج ۱۴ ص ۳۔۔) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲ م

لیکن سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں "فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به" کے الفاظ آئے ہیں[۱]۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جا سکتا ہے اور نہ إخبار عن الكفالة السابقة پر، کما فی إعلاء السنن[۲]۔

لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاءً کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃً کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاءً کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب کفیل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں[۳]۔

اسی باب میں حضرت ابوہریرہ کی اگلی روایت کو بھی جمہور کی جانب سے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے[۴] جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فمن توفی من المسلمين فترك ديناً، علىّ قضاءه"۔

اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا[۵]۔

والله أعلم وعلمه أتم وأحكم۔

(شیخ یا بہ از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنازة

عن[۶] أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كبّر على جنازة فرفع يديه

---

[۱] سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدین۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۷۳) أبواب الصدقات، باب الکفالة ۱۲ م

[۲] (ج ۱۴ ص ۴۲۶ و ۴۲۷)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[۳] یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۸) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۲۷) ۱۲ مرتب

[۴] کما فی المجموع (ج ۱۴ ص ۵) کتاب الضمان ۱۲ م

[۵] اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۴ ص ۴۲۶ تا ص ۴۲۹) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

[۶] الحدیث لم یخرجه من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی۔ قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی أول تکبیرۃ ووضع الیمنیٰ علی الیسریٰ » نمازِ جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہلِ علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعۃ ولا ترفع الأیدی فی جمیع الرکعات[1]۔

مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نمازِ جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الرکوع رفعِ یدین کے قائل نہیں وہ نمازِ جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفعِ یدین کے قائل نہیں[2]۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیثِ باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفعِ یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن یعلی الاسلمی اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں[3]، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں[4]۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص۴۹۲) مسألۃ: قال: ویرفع یدیہ فی کل تکبیرۃ۔ المجموع (ج ۵ ص۲۳۲) فرع فی رفع الأیدی فی تکبیرات الجنازۃ۔

[2] کما یفہم من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص۲۳۵) الفصل الأول فی صفۃ صلاۃ الجنازۃ ۱۲ م

[3] یحییٰ بن یعلی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص۳۶۱، رقم ۲۰۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: « ولکن روی عنہ الأجلۃ الأعلام وأخرج لہ ابن حبان فی صحیحہ حدیثاً واحداً، فہو ممن یکتب حدیثہ ولا بأس بہ » اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۱) باب کیفیۃ صلاۃ الجنازۃ۔

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص۳۶۶، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: « محلہ الصدق یکتب حدیثہ ولا یحتج بہ » اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں « مقارب الحدیث » نیز ان سے شعبہؒ نے بھی روایت کی ہے وھو لا یروی إلا عن ثقۃ عندہ۔ اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۲) ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص۲۲۲ و۲۲۱) ۱۲ م

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلی الله علیہ وسلم کان یرفع یدیه علی الجنازة فی أول تکبیرة ثم لا یعود[۱]"

لیکن اس میں بھی "فضل بن السکن" مجہول ہے[۲]۔

شوافع وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أن النبی صلی الله علیه وسلم کان إذا صلّی علی الجنازة رفع یدیه فی کل تکبیرة وإذا انصرف سلّم" أخرجه الدارقطنی فی علله "

لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں[۳]۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیثِ مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں، کذا قال الشیخ الأنور رحمه الله تعالیٰ[۴]۔ والله أعلم.

تمّ بفضل الله وکرمه شرح أبواب الجنائز ویلیه إن شاء الله تعالیٰ

شرح أبواب النکاح .

وقد وقع الفراغ منه بیوم الأحد فی الحادی والعشرین من

شهر رمضان المبارك ۱۴۰۸ھ الموافق الثامن من مایو ۱۹۸۸م

---

[۱] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۷۵) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنیٰ علی الیسریٰ ورفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنیؒ نے سکوت کیا ہے ۱۲ م

[۲] حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں "أعله العقیلی فی کتابه بالفضل بن السکن، وقال: إنه مجهول۔ انتهی" پھر فرماتے ہیں "ولم أجده فی ضعفاء ابن حبان" نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۸۵) أحادیث رفع الیدین فی التکبیرة الأولیٰ ۱۲ م

[۳] چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هکذا رفعه عمر بن شبه وخالفه جماعة، فرووه عن یزید بن هارون موقوفاً، وهو الصواب" کذا فی نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۸۵) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں "وفی المبسوط: أن ابن عمر وعلیاً رضی الله تعالیٰ عنهما قالا: لا ترفع الید فیها إلا عند تکبیرة الإحرام، وحکاه ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم یأت بالرفع فیما عدا الأولیٰ نص ولا إجماع" عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۲۱) باب سنة الصلاة علی الجنازة۔

[۴] العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۰۶)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جا سکتی ہے جو معجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البیت، الصفا والمروة، والموقفین، وعند الحجر" (لفظه للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۰۳) باب رفع الیدین فی الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من کان یرفع یدیه فی أول تکبیرة ثم لا یعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۴ و ۳۵) باب رفع الیدین عند الرکوع کے تحت گذر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الرایہ (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ص ۳۹۲)

[۵] علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: "والحاصل أنه لم یثبت فی غیر التکبیرة الأولیٰ شیء یصلح للاحتجاج به عن النبی صلی الله علیه وسلم، وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فیها، فینبغی أن یقتصر علی الرفع عند تکبیرة الإحرام لأنه لم یشرع فی غیرها إلا عند الانتقال من رکن إلی رکن فی سائر الصلوات ولا انتقال فی صلوٰة الجنازة" نیل الأوطار (ج ۴ ص ۶۷) باب القراءة والصلوٰة علی رسول الله صلی الله علیه وسلم ۱۲ مرتب عفی عنه

أبوابُ النكاح

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم

نکاح کے لغوی معنی "وطی" کے بھی ہیں اور "عقد" کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے[1]۔

علامہ سہارنپوریؒ ابوالحسن ابن الفارسؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: "وَابْتَلُوا الْيَتٰمٰى حَتّٰى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ"[2] کہ یہاں "نکاح" سے "حُلُم" یعنی بلوغ مراد ہے[3]۔

عن[4] أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين "، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

---

[1] اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳ ص۸۲)۔ بذل المجهود (ج ۱۰ ص۷۳)۔

اور اصطلاح میں "عقد يفيد ملك المتعة قصداً" کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الأبصار مع الدر المختار ورد المحتار (ج ۲ ص۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

[2] سورۃ النساء، آیت ۶ پ ۴۔ ۱۲ م

[3] بذل المجهود (ج ۱۰ ص۷)۔

وفي الفقه الإسلامي وأدلته (ج ۷ ص۳۰): "وقد قال الزمخشري ـ وهو من علماء الحنفية ـ ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: "حَتّٰى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ" ۱۲ م

[4] لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ سنن ترمذي (ج ۳ ص۳۹۱، رقم ۱۰۸۰)۔ ۱۲ م

ثابت نہیں[1]۔

"الحیاء" علامہ توربشتیؒ فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ "الحیاء" کی جگہ "الختان" بھی منقول ہے بایں ایک قول "الحیاء" کی جگہ "الحناء" کا بھی ہے، شروع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن "الحناء" کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاں تک سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں[2]۔

نکاح کی شرعی حیثیت

"والنکاح" امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے[3]۔

حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں "خطبہ" اور "ولیمہ" مسنون ہیں، نکاح شاہدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدیدِ نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبۂ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا[4]۔

---

[1] دیکھئے مرقاۃ المفاتیح (ج ۲ ص ۔) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے "حصور" بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک "الذی لا یأتی النساء لا للعجز بل للعفۃ والزھد" ہے کما فی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[2] مرقاۃ (ج ۲ ص ۔) باب السواک ۱۲ م

[3] فتح الباری (ج ۹ ص ۱۰۱) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۶۶) باب الترغیب فی النکاح ۱۲ م

[4] بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲ م

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :

ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرضِ عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوقِ زوجیت کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات واحادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ"[1] اور "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ وَالصّٰلِحِيْنَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ"[2] اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "تزوّجوا فإني مكاثر بكم الأمم"[3]۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں متعدد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپ ان کو نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترک پر نکیر بھی فرماتے[4]۔

---

[1] سورۃ النساء آیت ۳ پ ۴ - ۱۲ م

[2] سورۃ النور آیت ۳۲ پ ۱۸ - ۱۲ م

[3] رواه الطبراني في الأوسط عن سهل بن حنيف، وفيه موسى بن عبيدة وهو ضعيف ـ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۸) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ۱۲ مرتب

[4] كما في التفسير الكبير (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قوله تعالى: "وَأَنْكِحُوا الْأَيَامٰى مِنْكُمْ الخ"

لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمی رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا: "ألك زوجة؟ قال: لا، قال: ولا جارية؟ قال: لا، قال: وأنت صحيح موسر؟ قال: نعم والحمد لله، قال: فأنت إذاً من إخوان الشياطين، إما أن تكون من رهبان النصارى فأنت منهم، وإما أن تكون منا فاصنع كما نصنع فإن من سنتنا النكاح، شراركم عزابكم وأراذل أمواتكم عزابكم"۔ رواه ابويعلى والطبراني ـ

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعہ الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں: "وفيه راو لم يسم" جہاں تک مسند ابویعلی اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ ہیثمی فرماتے ہیں "وفيه أبو معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف" دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) باب الحث على النكاح وما جاء في ذلك ـ

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئیہ ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وأما حديث عكاف فإيجاب على معين فيجوز كون سبب الوجوب تحقق في حقه" فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۰۱) کتاب النکاح ۱۲ مرتب عفی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کرلینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔
ان کا استدلال آیتِ قرآنی "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا"[1] سے ہے کہ تبتّل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور "ترکِ نکاح" کے ہیں[2] نیز آیتِ قرآنی "سَيِّدًا وَّحَصُوْرًا"[3] سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لا یأتی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفتِ مدح ذکر نہ کیا جاتا[4]
احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنّیت کی اور تیسری وجوب کی۔[5]

---

[1] سورۃ المزمل آیت ۸ پ ۲۹ - ۱۲ م

[2] کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۹۹) ۱۲ م

[3] سورۃ آل عمران آیت ۳۹ پ ۳ - ۱۲ م

[4] امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد: "زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوٰتِ مِنَ النِّسَآءِ وَالْبَنِيْنَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴ پ ۳) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقدِ معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (ج ۶ ص ۴۴۶) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقدِ معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہٰذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

[5] کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۰۱) شیخ ابن ہمامؒ نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "مؤکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنتِ مؤکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنیت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سے سنیت مراد ہے "وکثیرًا ما یتساھل فی إطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:
(۱) مندوب ومستحب، وإلیہ ذھب الکرخی۔
(۲) جہاد اور نماز جنازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔
(۳) واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔
(۴) واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ الفطر اور قربانی کی طرح۔
بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۸) أوائل کتاب النکاح
اصل تقریر میں نکاح کی شرعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

بہرحال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترکِ نکاح خلافِ اولیٰ ہے۔

نیز اشتغال بالنکاح تخلّی للعبادۃ کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درجِ ذیل ہیں:

① آیتِ قرآنی: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً"[۱]

اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترکِ نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابو ایوب انصاریؓ کی حدیثِ باب: "قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين: الحياء، والتعطر، والسواك، والنكاح" امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حديث حسن غريب" کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت میں "ابو الشمال"[۲] راوی مجہول ہیں، لہٰذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو "حسن" قرار دینا اس کی علامت ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ سے "حسن" قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں[۳]۔

③ اسی باب میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں: "يا معشر الشباب، عليكم بالباءة، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج" "باءة" کے معنی نکاح کے ہیں، یہ "مباءة" سے نکلا ہے جس کے معنی "ٹھکانے" کے ہیں، مناسبت ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے[۴]۔

واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے "الباءة" میں چار لغات نقل کی ہیں:

(۱) "الباءة" بالمد والهاء (۲) "الباه" بالهاء بلا مد (۳) "الباء" بالمد بلا هاء (۴) "الباهة" بهائين۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہرصورت اس کے لغوی معنی "جماع" کے

---

[۱] سورۂ رعد آیت ۳۸۔ پ۱۳۔ ۱۲م

[۲] أبو الشمال بكسر أوله وتخفيف الميم، مجهول، من الثالثة/ت۔ تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۴۳۲، رقم ۱۱۸) ۱۲ مرتب

[۳] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث مليح بن عبد الله عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس" التلخيص الحبير (ج ۱ ص ۶۶، تحت رقم ۶۹) باب السواك ۱۲ مرتب

[۴] وقيل: لأن الرجل يتبوأ من أهله، أي يستمكن، كما يتبوأ من منزله۔ النهاية (ج ۱ ص ۱۶۱) ۱۲م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔[1]

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: النکاح من سنتی، فمن لم یعمل بسنتی فلیس منی، وتزوجوا فإنی مکاثر بکم الأمم، ومن کان ذا طول فلینکح الخ"[2]

(۵) اگلے باب ("فی النھی عن التبتل") میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "ردّ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن لہ لاختصینا"

(۶) سنن ابی داؤد[3] میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: "لاصرورۃ فی الإسلام" یعنی ترکِ نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زُہد ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علائق دنیویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترکِ نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترکِ نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ"[4]

---

[1] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب

[2] سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۳) باب ماجاء فی فضل النکاح ۔ اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولی القاسم بن محمد ضعیف ہیں، کما فی التقریب (ج ۲ ص ۱۰۲، رقم ۹۲۶) لیکن "صحیحین" میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما واللہ! إنی لأخشاکم للہ وأتقاکم لہ، لکنی أصوم وأفطر وأصلی وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتی فلیس منی" اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۷۵۷ و ص ۷۵۸، الترغیب فی النکاح) نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴۹) باب استحباب النکاح لمن تاقت نفسہ إلیہ الخ ۱۲ مرتب عفی عنہ۔

[3] (ج ۱ ص ۲۴۲) کتاب المناسک، باب لاصرورۃ فی الإسلام ۱۲ م

[4] سورۃ حدید آیت ۲۷ ۔ پ ۲۷ ۔ ۱۲ م

اور "سَیِّدًا وَّحَصُوْرًا" سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترکِ نکاح افضل ہو تو وہ مندرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعتِ محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینه فزوّجوه

عن أبی[1] هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب إليكم من ترضون دينه وخلقه فزوّجوه" اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفاءت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔

جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے[2]۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفاءت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفاءت اسلام کے اصولِ مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفاءت" کا مقصد رشتۂ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادۃً اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۴۱) باب الأكفاء ۱۲ م

[2] دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص۴۸۲) مسألة: قال: والكفء والدين والمنصب۔
کفاءت کے بارے میں ائمہ اربعہؒ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے:

"فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في الحرّية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والحنابلة على خصلة المال، وانفرد الحنفية بخصلة إسلام الأصول" كذا في "الفقه الإسلامي وأدلته" (ج ۷، ص۲۴۰ و ۲۴۱) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

باب ماجاء في النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة[1] بن شعبة أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم[2] بينكما "، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں[3]، امام مالکؒ سے بھی ایک روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے[4]

جبکہ جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے[5]۔

---

[1] الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص۷۳) إباحة النظر قبل التزويج ۔ و ابن ماجه في سننه (ص۱۳۴) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م

[2] یہ لفظ أَدَمَ، يَأْدِمُ، أَدْمًا باب ضَرَبَ سے بھی ہو سکتا ہے اور آدَمَ، إِيْدَامًا باب افعال سے بھی، بمعنی الفت واتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص۳۲) ۱۲ م

[3] كما في شرح معاني الآثار (ج ۲ ص۹) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها أم لا؟ ۱۲ م

[4] امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاۃ سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص۱۹۵) کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول ۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بالإذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدمِ جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں : " لكن قال مالك: أكره نظره في غفلتها مخافة من وقوع نظره على عورة " گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا إذن بھی نظر کا جواز ہے لیکن مخطوبہ کے علم میں لاکر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب ۔

[5] چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : " فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة " مرقاۃ (ج ۶ ص۱۹۸) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني ۔ اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاۃ (ج ۶ ص۱۹۵) سے ماخوذ ہے ۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیثِ باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں "انظر إلیہا" کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ "مستدرکِ حاکم" میں محمد بن مسلمہؓ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: "إذا ألقی اللہ في قلب امرئ منکم خطبة امرأة فلا بأس أن ینظر إلیہا"[1] نیز ابو حمیدؓ فرماتے ہیں: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إذا خطب أحدکم امرأة فلا جناح علیہ أن ینظر إلیہا إذا کان إنما ینظر إلیہا لخطبتہ و إن کانت لا تعلم"[2]

پھر جمہور کے نزدیک "نظر إلی المخطوبہ" کا جواز صرف "وجہ" اور "کفین" کی حد تک ہے، امام اوزاعیؒ فرماتے ہیں: "یجتہد وینظر إلی ما یرید منہا إلا العورة" جبکہ ابن حزمؒ کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے[3]، وھو باطل بلا ریب[4]۔ واللہ أعلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

نیز علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "قال أصحابنا: یستحب أن یکون نظرہ إلیہا قبل الخطبة، حتی إن کرھہا ترکہا من غیر إیذاء، بخلاف ما إذا ترکہا بعد الخطبة" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶)۔

پھر نظر إلی المخطوبة کا جواز عدمِ شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۹) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ ردّ المحتار علی الدرّ المختار (ج ۵ ص ۲۳۷)۔ کتاب الحظر والإباحة، فصل في النظر والمس ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] امام حاکمؒ نے یہ روایت فضائلِ محمد بن مسلمہ انصاریؓ کے تحت (ج ۳ ص ۴۳۴) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایہ مع البغیة (ج ۴ ص ۲۴۱) فصل في الوطئ و النظر والمس۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۴) باب النظر إلی المرأة إذا أراد أن یتزوجہا ۱۲ مرتب

[2] رواہ أحمد والبزار والطبراني في الأوسط والکبیر، ورجال أحمد رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۷۶) باب النظر إلی من یرید تزوجہا ۱۲ م

[3] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸۱) باب النظر إلی المرأة قبل التزویج۔ حافظؒ نے اس مقام پر امام احمدؒ کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: "الأولی کالجمہور، والثانیة: ینظر إلی ما یظہر غالباً، والثالثة: ینظر إلیہا متجردة" ۱۲ مرتب

[4] علامہ نوویؒ نے داؤد ظاہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: "وھذا خطأ ظاھر منابذ لأصول السنة والإجماع" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إعلان النکاح

عن الرُّبیِّع بنت معوّذ قالت: جاء رسول الله صلی الله علیه وسلم فدخل علیّ غداۃ بُنِیَ بی، فجلس علی فراشی کمجلسك منّی[1]

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپؐ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟

اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکمِ حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔[2]

لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزولِ حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزولِ حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ "وجہ" اور "کفین" حکمِ حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے

---

[1] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۷۷۳) باب ضرب الدف فی النکاح والولیمة - وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص۶۷۳) کتاب الأدب، باب فی الغناء ۱۲ م

[2] لیکن حافظ ابن حجرؒ نے اسی جواب کو راجح قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "والذی وضح لنا بالأدلة القویة أن من خصائص النبی صلی الله علیه وسلم جواز الخلوۃ بالأجنبیة والنظر إلیها، وهو الجواب الصحیح عن قصة أم حرام بنت ملحان فی دخوله علیها ونومه عندها وتفلیتها رأسه، ولم یکن بینهما محرمیة ولا زوجیة" فتح الباری (ج ۹ ص۲۰۳) باب ضرب الدف فی النکاح والولیمة ـ علامہ عینیؒ نے بھی تقریباً یہی بات بیان کر کے خصوصیت والے جواب کو راجح قرار دیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۳۶) باب ضرب الدف الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرامؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اُن کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "اتفق العلماء علی أنها کانت محرمًا له صلی الله علیه وسلم، واختلفوا فی کیفیة ذلك، فقال ابن عبد البر وغیرہ: کانت إحدی خالاته صلی الله علیه وسلم من الرضاعة، وقال آخرون: بل کانت خالة لأبیه أو لجدّه، لأن عبد المطلب کانت أمّه من بنی النجار" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۴۱) کتاب الإمارۃ، باب فضل الغزو فی البحر۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانیؒ نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ "فجلس علی فراشی کمجلسك منی" میں لفظ "مجلِسك" لام کے فتح کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا[۱]، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

" وجویریات لنا یضربن بدفوفھن ویندبن من قتل من آبائی یوم بدر إلی أن قالت إحداھن: و فینا نبی یعلم ما فی غد، فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: اسکتی عن ھذہ، وقولی التی کنتِ تقولین قبلھا " اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان "دف" بجا کر اور "غنا" کے ساتھ کیا جا سکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ "غناء" اور "موسیقی" جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف "دف" کا ذکر ہے جو آلاتِ موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلاتِ موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہرحال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں:

(۱) وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ "جلوس" کے معنیٰ میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے "مجلسك" بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھئے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص۱۰۰) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص۲۰۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۱] کما فی تنویر الأبصار والدر المختار مع رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۶، ۲۳۷) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی النظر والمس ۱۲ م

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً "دف"، "نقارہ" اور "گھنٹیاں" وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساق کا شعار ہوں، جیسے "ستار" اور "ہارمونیم" وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساق کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال "طبل" سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلافِ شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب[1]۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔

دلائلِ حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: "وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّشْتَرِيْ لَهْوَ الْحَدِيْثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ"[2]۔ اس آیت میں "لہو الحدیث" سے مراد "غنا" اور "مزامیر" ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے[3]۔

(۲) آیتِ قرآنی: "وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ"[4] اس میں "صوت الشیطان"

---

[1] مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاب آداب السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحۃ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المحرمۃ للسماع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبیدی عن السہروردی: "ومن أباحہ من الفقہاء لم یر إعلانہ فی المساجد والبقاع الشریفۃ" إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص ۴۵۷) ۱۲ مرتب

[2] سورۂ لقمان آیت ۶ پ ۲۱ - ۱۲ م

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سندِ صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر "هو واللّٰه الغناء" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سنداً صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقی میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر "هو الغناء واشباهه" کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھئے نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ما جاء فی آلۃ اللہو ۱۲ مرتب

[4] سورۃ الإسراء آیت ۶۴ پ ۱۵ - ۱۲ م

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما ھو منقول عن مجاھد[1]

(۳) "اَفَمِنْ هٰذَا الْحَدِيْثِ تَعْجَبُوْنَ وَتَضْحَكُوْنَ وَلَا تَبْكُوْنَ وَاَنْتُمْ سَامِدُوْنَ"[2] ابوعبیدہؒ کہتے ہیں کہ لغتِ حمیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "ھو الغناء بالیمانیۃ"[3]

(۴) صحیح بخاریؒ میں حضرت ابو مالک اشعریؓ کی مرفوع روایت ہے: "لیکونن من أمتی أقوام یستحلون الحِرَ[5] والحریر والخمر والمعازف"[4]

(۵) سنن ابن ماجہ[6] میں مجاہدؒ سے مروی ہے، "قال: کنتُ مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعیه فی أذنیه، ثم تنحّٰی حتی فعل ذلك ثلاث مرّات، ثم قال: ھکذا فعل رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیه وسلّم"

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابوداؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے[8]۔ کما فی نسخۃ اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

---

[1] روح المعانی (ج ۱۵ ص۱۱) ۱۲ م

[2] سورۃ النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ۲۷ ۔ ۱۲ م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲۷ ص۷۲) قبیل سورۃ القمر۔

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات سے غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی أحکام القرآن للشیخ المفتی محمد شفیع رحمه اللّٰہ تعالیٰ (ج ۳ ص۲۰۵)، نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُوْنَ الزُّوْرَ" (سورۂ فرقان آیت ۷۲ پ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ مجاہدؒ اور امام ابوحنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالۂ بالا ۱۲ مرتب

[4] (ج ۲ ص۸۳۷) کتاب الأشربة، باب ماجاء فیمن یستحل الخمر ویسمّیه بغیر اسمه ۱۲ م

[5] الحِرُ: بتخفیف الراء "الفرج"، وأصله "حرح" بکسر الحاء وسکون الراء، وجمعه "أحراح" ومنهم من یشدّد الراء ولیس بجیّد، فعلی التخفیف یکون فی حرح لا فی حرر۔ کذا فی النهایة (ج ۱ ص۳۶۶ مادۃ حرر) ۱۲ مرتب

[6] (ص۱۳۷) أبواب النکاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

[8] دیکھئے سنن ابی داود (ج ۲ ص۶۷۳) کتاب الأدب، باب کراهیة الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے[1] جو ان کے نزدیک روایت کے قابلِ استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابوداوُدؒ کا "منکر" قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بناء پر ہے یا "منکر" سے ان کی مراد "غریب" ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں[2]، لہٰذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں[3]۔

(۹) سنن ترمذی[4] میں حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت ہے: "أن رسول اللہ صلی اللہ

---

[1] کما فی نیل الأوطار (ج ۸ ص ۱۰۱) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلة اللھو ۱۲ م

[2] جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں "ما رواہ الضعیف مخالفاً لما رواہ الثقة" کو کہا جاتا ہے کما ذکرہ الحافظؒ، کما فی تیسیر مصطلح الحدیث (ص ۹۵) لیکن اصولِ حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متأخرین کے دور میں ہوگئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کرلیا جاتا تھا جبکہ متأخرین کے ہاں اس کا التزام کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین "منکر" بول کر بسا اوقات "غریب" (یعنی جس کا راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکمیل فی الجرح والتعدیل (ص ۲۰۲ تا ص ۲۰۳ الیقاظ ۵) فی الفرق بین قولھم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، وبروی المناکیر۔ زیر بحث روایت میں بھی عین ممکن ہے کہ امام ابوداوُدؒ نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں، چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن مہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدام صنعانی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون المعبود (ج ۴ ص ۴۳۴ و ص ۴۳۵) باب کراھیة الغناء والزمر، کتاب الأدب ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ صاحبِ بذل المجہودؒ (ج ۱۹ ص ۱۱۶) الأدب، کراھیة الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبی داوٗد أن الحدیث منکر فلم أقف علی وجہ نکارتہ، لأن رواتہ ثقات، ولیس بمخالف لمن ھو أوثق منہ۔ واللہ اعلم۔

اور صاحبِ عون المعبود (ج ۴ ص ۴۳۴) پر لکھتے ہیں:

ولا یعلم وجہ النکارۃ فإن الحدیث رواتہ کلھم ثقات، ولیس بمخالف لروایة أوثق الناس ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص ۴۴) أبواب الفتن، باب بلا ترجمہ قبیل باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "بعثت أنا والساعة کھاتین" ۱۲ م

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی ھٰذہ الامۃ خسف ومسخ وقذف، فقال رجل من المسلمین: یا رسول اللہ! ومتیٰ ذلک؟ قال: إذا ظھرت القیان[1] والمعازف[2] وشربت الخمور "

ان احادیث کے علاوہ معازف ومزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہٗ نے اپنے عربی رسالہ "کشف العناء عن وصف الغناء" میں جمع کردیا ہے، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے[3]، اس رسالہ میں انہوں اس موضوع پر تیئس احادیث جمع کردی ہیں جن میں سے متعدد صحیح، بعض حسن اور بعض ضعیف ہیں، لیکن ان کا مجموعہ معازف ومزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے[4]۔

---

[1] "القیان": "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی"، "وکثیراً ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء"، اس کی ایک جمع "قینات" بھی آتی ہے، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص۱۳۵) ۱۲ م

[2] معازف: "معزفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات ۱۲م

[3] اور حضرت مفتی صاحبؒ کے رسالہ "اسعی الحثیث فی تفسیر لھو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے، یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں۔ دیکھئے (ج ۳ ص۱۹۲ تا ص۲۶۱) طبع جدید ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی۔ ۱۲ م

[4] ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۱۹۵) کتاب الأشربۃ باب ماجاء فی السکر، اور مسند احمد (ج ۲ ص۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباسؓ کی روایت: سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۲) باب فی الأدعیۃ، مسند احمد (ج ۱ ص۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص۲۲۱) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاھی من المعازف والمزامیر ونحوھا۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت: سنن ترمذی (ج ۲ ص۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد باب ماجاء فی أشراط الساعۃ۔

(۴) حضرت علی بن ابی طالبؓ کی روایت: حوالہ بالا۔

(۵) حضرت ابن مسعودؓ کی روایت: نیل الاوطار (ج ۸ ص۱۰۲، باب ماجاء فی آلۃ اللھو) بحوالہ محمد بن اسحاق۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے موجودہ زمانہ کے اہلِ تجدد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۶) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، حوالہ بالا۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت، رواہ ابن غیلان، حوالہ بالا۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت، رواہ الطبرانی، حوالہ بالا۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت، اخرجہ قاسم بن سلام، حوالہ بالا۔

(۱۰) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۲۲۳ و ص ۲۲۳) رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط ۔ حم ۔ طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۲) کتاب الشہادات، باب ماجاء فی ذم الملاهی من المعازف والمزامیر ونحوها۔

(۱۲) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۰۱) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے منقول ہے، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۴ ص ۲۸۱) کتاب القیامۃ، الخسف والمسخ ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، کنز العمال، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید، ابن ابی الدنیا اور ابن النجار نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۲۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی ۔ اور سنن ابی داؤد بتصحیح محی الدین عبدالحمید (ج ۴ ص ۲۸۲) کتاب الادب، باب کراھیۃ الغناء والزمر۔ کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۱۸ و ص ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التغنی المحظور، کتاب اللہو واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاهی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۴ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۰ رقم ۴۰۶۶۹) التغنی المحظور بحوالہ ابن مصری فی أمالیہ وتاریخ ابن عساکر۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) رقم ۴۰۶۶۰) التغنی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذؓ کی حدیثِ باب سے ہے لیکن اس کا جواب گذر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸۷) أبواب الحدود، باب المخنثین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱۰) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ اسی حاشیہ میں نمبر ۲ کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱۰) بحوالہ دیلمی، البتہ کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالے سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲ رقم ۴۰۶۶۸) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲ رقم ۴۰۶۶۴) نیز دیکھئے رقم ۴۰۶۷۰ بحوالہ دیلمی عن انسؓ۔

(۲۳) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۱۹ رقم ۴۰۶۶۰) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۳، رقم ۴۰۶۷۴ بحوالہ ابن مردویہ والبزار، وذکرہ فی الکنز عن الضیاء أیضاً روایۃ عن انسؓ (ص ۲۱۹، رقم ۴۰۶۶۱)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز رقم ۴۰۶۶۲) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۶، رقم ۴۰۶۸۸) الغناء۔ بحوالہ مسند ابو یعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۹۱) بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۴ ص ۳۹، رقم ۹۳۹۴) المکاسب المحظورہ۔ الإکمال بحوالہ ابن ابی الدنیا اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۹۱) باب فی ثمن القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مآخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں آچکی ہیں، اس طرح کل بتیس ۳۲ روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۰۸ تا ص ۲۱۳) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتبِ حدیث میں اس موضوع سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش وجستجو سے اس تعداد میں معتد بہ اضافہ ہوسکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(۲) دوسرا استدلال صحیح بخاری[1] میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بکر وعندی جاریتان من جواری الأنصار تغنیان بما تقاولت الأنصار یوم بعاث، قالت: ولیستا بمغنیتین، فقال أبو بکر: أبمزامیر الشیطان فی بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟ وذلک فی یوم عید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: یا أبا بکر! إن لکل قوم عیدا وھذا عیدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر الآلات یا محض دف کے ساتھ تھا جس کا مواضعِ سُرور میں جواز ہے[2]۔

(۳) بخاری[3] میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنہا زفت امرأۃ إلی رجل من الأنصار فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یا عائشۃ! ما کان معکم لھو؟ فإن الأنصار یعجبھم اللھو۔ اس میں لفظِ "لہو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لہو" سے مراد غنا بغیر الآلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ[4] کی

---

[1] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳۰) کتاب العیدین، باب سنۃ العیدین لأھل الإسلام۔ ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعھما یا أبا بکر فإنھا أیام عید" (ج ۱ ص ۱۳۵) باب إذا فاتہ العید یصلی رکعتین۔ حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱)۔ ج ۱ ص ۴۰۶۔ کتاب الجہاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص ۴۹۸۔ کتاب المناقب، باب قصۃ الحبش (۳)۔ ج ۱ ص ۵۵۹ کتاب المناقب، باب مقدم النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ إلی المدینۃ۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۱) کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءھن۔ ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۴۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص ۷۷۵) کتاب النکاح، باب النسوۃ اللاتی یھدین المرأۃ إلی زوجھا۔ ۱۲ م

[4] ص ۱۳۷، باب الغناء والدف ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « أرسلتم معها من يغنّي ؟ قالت : لا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن الأنصار قومٌ فيهم غزل فلو بعثتم معها من يقول :

أتيناكم أتيناكم فحيّانا وحيّاكم

یا زیادہ سے زیادہ غناء بالدف مراد ہے، چنانچہ ایک روایت میں "فهل بعثتم معها جارية تضرب بالدف وتغنّي ؟ " کے الفاظ آئے ہیں[1]، بہرحال غناء بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں بالخصوص مواقعِ سرور میں۔

(۴) عمدة القاری[2] کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبه عن أبي عاصم النبيل حدثنا ابن جريج عن عطاء عن عبيد بن عمير قال : كان لداؤد عليه الصلاة والسلام معزفة يتغنّى عليها ويَبكي ويُبكي »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اسمیں « معزفه » کا کوئی ذکر نہیں[3]، اگر بالفرض علامہ عینیؒ ہی کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : کان قاصّ أهل مكّة[4] اور خزرجیؒ نے "خلاصة[5] تذهيب تهذيب الكمال" میں ذکر کیا ہے : « أوّل من قصّ عبيد بن عمير » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف، لہٰذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصّوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں۔

---

[1] چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۲۲۶) باب النسوة اللاتی الخ ۱۲ م

[2] (ج ۲۰ ص۵۷) کتاب فضائل القرآن، باب من لم يتغنّ بالقرآن ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدثنی ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « كان داؤد عليه السلام يتغنّى ـ يعني حين يقرأ ـ ويبكي ويُبكي » فتح الباری (ج ۹ ص۵۸) ۱۲ م

[4] چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص۵۴۴، رقم ۱۵۶۱) میں حافظؒ نے ان کا تذکرہ ان الفاظ کے ساتھ کیا ہے « عبيد بن عمير بن قتادة الليثي أبو عاصم المكي ولد على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، قاله مسلم وعدّه غيره من كبار التابعين، وكان قاص أهل مكة، مجمع على ثقته، مات قبل ابن عمر، برمز « ع » ۱۲ مرتب

[5] (ج ۲ ص۲۰۳) رقم ۴۶۴۷، قال ثابت : أوّل من قصّ الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانیؒ نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ[۱] میں یہی روایت مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانیؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبد اللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبد الرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھی[۲]، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل در نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبد الرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف[۳] اور کتاب فضائل القرآن[۴] میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو[۵]، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی "البدایہ والنہایہ" میں مل گئی، جو مصنف عبد الرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی طرف[۶]۔

---

[۱] جس کا نام انہوں نے "إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع" ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص۱۰۱) آخر باب ماجاء في آلة اللهو لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

[۲] اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظرِ عام پر آئی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہو گی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

[۳] مصنف عبد الرزاق (ج ۱۱ ص۳) ۱۲ م

[۴] مصنف (ج ۳ ص۳۳۵ تا ص۳۸۴) ۱۲ م

[۵] الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة في الصلوٰة میں باب النائم والسكران والقراءة على الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص۴۸۱، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے "عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جريج قال، قلتُ لعطاء: القراءة على الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعتُ عبيد بن عمير يقول: كان داؤد النبي صلى الله عليه وسلم يأخذ المعزفة فيضرب بها عليه، يردّد عليه صوته يريد أن يبكي بذلك ويُبكي۔ مرتب عفی عنہ

[۶] دیکھئے البدایۃ والنہایہ (ج ۲ ص۱۱) قصة داؤد عليه السلام وما كان في أيامه الخ۔ لیکن اسمیں راوی کا نام عبید بن عمر ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مأخذ یعنی مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

⑤ علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادۃ المتقین[1] میں استاذ ابومنصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے: "وکان عبد اللہ بن جعفر مع کبر شانہ یصوغ الألحان لجواریہ و یسمعہا منھن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں: "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جوار عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا: ماھذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا: "ھٰذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا: "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار[2]" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابومحمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے: "أنّ رجلاً قدم المدینۃ بجوار فنزل علی عبد اللہ بن عمر و فیھنّ جاریۃ تضرب، فجاء رجل فساومہ فلم یھو منھن شیئًا، قال: انطلق إلی رجل ھو أمثل لک بیعًا من ھٰذا، قال: من ھو؟ قال: عبد اللہ بن جعفر، فعرضھن علیہ، فأمر جاریۃ منھن، فقال لھا: خذ العود فأخذتہ فغنت فبایعہ" لیکن صحابہؓ وتابعینؒ سے —— یہ روایات نہ تو سندًا ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبد اللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لایریٰ بسماع الغناء بأسًا[3]" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر الآلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ[4]"، "الاستیعاب[5]"، "أسد الغابہ[6]"، "البدایۃ والنہایہ[7]" وغیرہ تمام معتبر

---

[1] (ج ٦ ص٤٥٨ و ٤٥٩) کتاب السماع والوجد، الباب الأول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

[2] (ج ٨ ص١٠٤) باب ماجاء فی آلۃ اللھو ۱۲ م

[3] قالہ ابن عبد البر فی الإستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ٢ ص٢٦٤) ۱۲ م

[4] (ج ٢ ص٢٨٠ و ٢٨١، رقم ٤٥٩١) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

[5] تحت الإصابہ (ج ٢ ص٢٦٦ تا ص٢٦٨) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

[6] (ج ٣ ص١٣٣ تا ص١٣٥) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

[7] (ج ٩ ص٣٣ و ٣٤) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکرؒ نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے[۱] اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی رطب و یابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کی طرف غلط منسوب ہیں، لہٰذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں[۲]۔

غناء بغیر الآلات کا حکم جہاں تک غناء بغیر الآلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفعِ وحشت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معین عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن احناف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا کان فی الکلام مالا یجوز" پر محمول ہے، بہرحال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے[۳]۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتی کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدم۔

---

۱ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تذکرہ ص۳۲۵ سے ص۳۴۴ تک ہے، انمیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۲ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمرؓ (نقلہ ابن عبد البرؒ) وعثمان بن عفانؓ (نقلہ الماوردی فی الحاوی) وعبدالرحمٰن بن عوف (رواہ أبوبکر بن أبی شیبۃ) وعبیدۃ بن أبی الجراح (عند البیھقی) وسعد بن أبی وقاص (عند ابن قتیبۃ) وأبی مسعود البدری (عند البیھقی) وبلال المؤذن (عند البیھقی أیضًا) وعبداللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبدالبر) وأسامۃ بن زید (عند البیھقی) وحمزۃ بن عبد المطلب (وقصتہ فی الصحیحین) وعبداللہ بن عمر (رواہ ابن طاھر) والبراء بن مالک (رواہ أبونعیم) وعمرو بن العاص (عند ابن قتیبۃ) والنعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) وحسان بن ثابت (الأغانی) وآخرین۔ إتحاف السادۃ المتقین (ج ۶ ص۴۵۹) بیان الدلیل علی إباحۃ السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلھا فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۳ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص۴۸۱ تا ص۴۸۲) کتاب الشھادات، باب من تقبل شھادتہ ومن لا تقبل۔ نیز دیکھئے احکام القرآن (للتھانوی)، (ج ۳ ص۲۳ وص۲۵) ۱۲ م

لیکن اس پر "مسند احمد"[1] اور "طبرانی"[2] کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: "عن السائب ابن یزید أن امرأة جاءت إلی رسول الله صلی الله علیه وسلم، فقال: یاعائشة! أتعرفین هذه؟ قالت: لا! یانبي الله! فقال: هذه قینة بني فلان، تحبین أن تغنیك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغنتها، فقال النبي صلی الله علیه وسلم: قد نفخ الشیطان في منخریها" اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غنا ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیثمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "رواه أحمد والطبراني ورجال أحمد رجال الصحیح"۔

متقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محرّم نہیں نہ اس کا غنا سننا حرام لعینہٖ ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہٰذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فإنها واقعة حال لاعموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں ممانعت حدِ شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ والله سبحانه أعلم.

باب مایقال للمتزوّج

عن[3] أبي هریرة أن النبي صلی الله علیه وسلم کان إذا رفّأ الإنسان إذا تزوّج قال: "بارك الله[4] وبارك علیك وجمع بینکما في خیر"۔

---

[1] (ج ۳ ص۴۴۹) ۱۲ م

[2] (ج ۸ ص۱۳۰) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

[3] الحدیث أخرجه أبوداود في سننه (ج ۱ ص۲۹۰) کتاب النکاح، باب مایقال للمتزوّج، وابن ماجة في سننه (ص۱۳۷) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

[4] وفي نسخة أحمد شاکر بتحقیق الشیخ محمد فؤاد عبد الباقي: "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص۴۰۱، رقم ۱۰۹۱) ۱۲ م

"رِفاء" لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے[1]، "رَفَّأَ" کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے: "بالرفاء والبنين"[2] لیکن بقی بن مخلدؒ نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے[3] جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھلائی تھی جو حدیثِ باب میں آئی ہے[4]، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے[5] لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالبؓ[6] کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذیؒ نے بھی "وفی الباب عن عقيل بن أبي طالب" کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے "بالرفاء والبنين" کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی[7]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ لکھتے ہیں: "الرفاء: الالتئام والاتفاق والبركة والنماء" النہایہ (ج ۲ ص ۲۴۰) ۱۲ م

[2] یعنی تم دونوں میں اتفاق واتحاد رہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: روى بقي بن مخلد من طريق غالب عن الحسن عن رجل من بني تميم قال: كنا نقول في الجاهلية "بالرفاء والبنين" فلما جاء الإسلام علّمنا نبيّنا، قال: قولوا: بارك الله لكم وبارك فيكم وبارك عليكم" - فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲) باب كيف يدعى للمتزوج ۱۲ م

[4] قال الحافظؒ في الفتح (ج ۹ ص ۲۲۲) باب كيف يدعى للمتزوج -

واختلف في علة النهي عن ذلك، فقيل: لأنه لا حمد فيه ولا ثناء ولا ذكر لله، وقيل: لما فيه من الإشارة إلى بغض البنات لتخصيص البنين بالذكر (قال العينيؒ: قلتُ: فعلى هذا إذا قيل بالرفاء والأولاد ينبغي أن لا يكره - عمدة القاری - (ج ۲۰ ص ۱۴۶) وقال ابن المنير: الذي يظهر أنه صلى الله عليه وسلم كره اللفظ لما فيه من موافقة الجاهلية، لأنهم كانوا يقولونه تفاؤلاً لا دعاء، فيظهر أنه لو قيل للمتزوج بصورة الدعاء لم يكره، كأن يقول: اللهم ألف بينهما وارزقهما بنين صالحين مثلاً، أو ألف الله بينكما ورزقكما ولداً ذكراً ونحو ذلك ۱۲ م

[5] جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اس کی سند ذکر کی گئی جس میں "عن الحسن عن رجل من بني تميم" کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ م

[6] چنانچہ نسائی میں حضرت عقیلؓ کی روایت اس طرح آئی ہے: "عن الحسن قال: تزوج عقيل بن أبي طالب امرأة من بني جشم فقيل له: بالرفاء والبنين، قال: قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بارك الله فيكم وبارك لكم" (ج ۲ ص ۹۱) باب كيف يدعى للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں "لا تقولوا هكذا ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث (ص ۱۳۷) باب تهنئة النكاح -

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت "حسن عن عقيل بن أبي طالب" کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجرؒ نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: "ورجاله ثقات إلا أن الحسن لم يسمع من عقيل فيما يقال" فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۲) - لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبداللہ عن عبداللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقيل بن أبي طالب الخ کا بھی ہے اس میں "حسن" نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۲۰۱ و ج ۳ ص ۴۵۱) لہذا یہ روایت حسن سے کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَاجَاءَ فِى الوليمَة

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا[1]

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

(۱) الولیمة : للعرس (۲) الخُرْس یا الخُرْص : طعام ولادت[2] (۳) الاعذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة ، طعام بناء البیت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر[3] (۶) العقیقة : لطعام الحلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلیٰ بھا کی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے سمجھدار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأحوذی[4]

عن[5] أنس بن مالکؓ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رأی علی عبد الرحمٰن بن عوفؓ أثر صفرة فقال : ماھٰذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

---

[1] بمناسبة اجتماع الزوجین ۱۲ م

[2] وقیل لسلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

[3] وقیل : النقیعة التی یصنعها القادم ، والتی تصنع له تسمّی التحفة ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۱۴۲) باب ماجاء فی الولیمة ۔ نیز دیکھئے فقه اللغة وسر العربیة للثعالبی (ص۲۶۱) باب ۲۴ فصل فی تقسیم أطعمة الدعوات وغیرها ۔ وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۱) باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۷۷۳) کتاب النکاح ، باب قول اللہ تعالیٰ : وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً ۔ و (ج ۱ ص۲۷۵) کتاب البیوع ، باب ماجاء فی قول اللہ تعالیٰ : فإذا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا الخ و (ج ۱ ص۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم بین المهاجرین والأنصار ۔ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۵۷) باب الصداق وجواز کونه تعلیم قرآن ۔ ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے[1] اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إنی تزوجت امرأة علی وزن نواة من ذهب" حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں[2] اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپؐ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلسِ نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپؐ کو اطلاع دی[3]، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور مستحب ہونا معلوم ہوا۔

---

[1] مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نهى النبی صلی الله علیه وسلم أن یتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹۸) اللباس والزینة، باب نهی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: ومعنی کراهیة التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب به۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۰۷) أبواب الاستیذان والآداب، باب ماجاء فی کراهیة التزعفر والخلوق للرجال۔

نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول الله صلی الله علیه وسلم وعلیه أثر صفرة فکان رسول الله صلی الله علیه وسلم قلّما یواجه رجلاً فی وجهه بشیٔ یکرهه، فلما خرج قال: لو أمرتم هذا أن یغسل هذا عنه" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۷۶) کتاب الترجل، باب فی الخلوق للرجال۔

سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت ہے: "قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لا یقبل الله صلاة رجل فی جسده شیٔ من خلوق (ضرب من الطیب ذو لون)

مزید روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۴ ص۷۶۵ تا ص۷۷۹، رقم ۲۸۵۹ تا ۲۸۸۲) الزینة، الباب الثالث فی الخلوق۔ ۱۲ مرتب

[2] کما فی تقریب التهذیب (ج ۱ ص۴۹۴، رقم ۱۰۸۰)۔ ۱۲ م

[3] جیسا کہ آگے تیسرے باب (ماجاء فی تزویج الأبکار) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبدالله قال: تزوجت امرأة فأتیت النبی صلی الله علیه وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص۱۶۳) نیز دیکھئے بخاری (ج ۱ ص۴۲۱) کتاب الجهاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۴) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وباب استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بارك الله لك، أولم » « أَوْلِمْ » کے صیغۂ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے[1]، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ مسنون ہے[2]۔ یہ حضرات « أَوْلِمْ » کے صیغۂ امر کو سنّیت و ندب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حقٌ[3] وسنّةٌ[4] »۔

ولو بشاة » اکثر حضرات نے یہاں « لَوْ » کو تقلیل کے معنیٰ پر محمول کیا ہے[5]، لیکن

---

[1] چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض على كل من تزوج أن يولم بما قلّ أو كثر » دیکھئے المحلّی (ج ۹ ص۴۵۰) مسألة رقم ۱۸۱۹ ۔ بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « وأما وليمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هي واجبة...... ومنهم من قال : هي مستحبة، المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص۵۲۸) باب الولیمة والنثر ۔ نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے، لیکن « المغنی » میں سنّیت کا قول ذکر ہے ۔ حوالۂ بالا (ج ۱۵ ص۵۵۰) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] قال الموفق : لاخلاف بين أهل العلم أن الوليمة سنة في العرس...... وليست بواجبة في قول أكثر أهل العلم، كذا في أوجز المسالك (ج ۹ ص۳۵۲) ما جاء في الوليمة ۱۲ م

[3] قال ابن بطّال : قوله : « الوليمة حق » أي ليست بباطل بل يندب إليها وهو سنّة فضيلة، وليس المراد بالحق الوجوب ۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰) باب الولیمة حق ۔ ۱۲ مرتب

[4] فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۰)۔ لیکن سنیت کے قول پر مسند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعتراض ہوتا ہے کہ اس سے وجوبِ ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علي فاطمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إنه لابدّ للعروس من وليمة » ۔ حوالۂ مذکورہ ۔ نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص۳۰۵، رقم ۴۴۶۱۶) ۔
لیکن علامہ عثمانیؒ اعلاء السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « ودلالته على تأكيد الوليمة ظاهرة أي استحبابا مؤكدًا » دیکھئے (ج ۱۱ ص۱۰) باب استحباب الولیمة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

[5] چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « ليست « لو » هذه الامتناعية وإنما هي التي للتقليل » فتح الباری (ج ۹ ص۲۳۵) باب الولیمة ولو بشاة ۔

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « كلمة لَوْ هنا للتمني » قلت : ليس كذلك بل هي للتقليل » عمدة القاری (ج ۲۰ ص۱۴۵) باب الولیمة ولو بشاة ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے[1]۔ بہرحال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن[2] ابن مسعود قال: قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم: طعام أوّل یوم حق، وطعام یوم الثانی سنة، وطعام یوم الثالث سُمعة، ومن سمّع سمّع اللّٰہ بہ"

اس روایت سے استدلال کرکے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس سے زیادہ مکروہ ہے[3]، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبداللہؒ کی وجہ سے ضعیف ہے[4] لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

وفی الأوجز (ج ۹ ص۲۳۲، ماجاء فی الولیمة) قال الباجی: قوله: "ولو بشاة" وإن كان يقتضي التقليل إلا أنه ليس بحد لأقل الوليمة، فإنه لاحد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود، ولعل ذلك كان أقل مارآه صلى الله عليه وسلم في حال عبدالرحمن بن عوف في مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[1] چنانچہ فرماتے ہیں: "أو هٰهنا للتكثير وكان عبدالرحمٰن قد تموّل، فصحّ أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة إلى أنه لا إسراف فيه۔ الکوکب الدری (ج ۲ ص۱۱۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔ ترمذی (ج ۳ ص۴۰۳، رقم ۱۰۹۷) ۔ البتہ سنن أبی داود میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المثنیٰ قال نا عفان بن مسلم قال، حدثنا همام قال نا قتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الثقفي عن رجل أعور من ثقيف كان يقال له معروفا، أي يثني عليه خيرا إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سمعة ورياء۔ (ج ۲ ص۵۲۴) کتاب الأطعمة، باب في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۳) کتاب الولیمة، فصل وإذا صنعت الوليمة أكثر من يوم جاز۔ حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملّا علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کرکے فرماتے ہیں: "وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك" مرقاۃ (ج ۲ ص۲۵۱) نکاح، باب الولیمة۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ وحنابلہ کے مطابق ہے۔ نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۳) باب جواز الولیمة إلى أيام إن لم يكن فخراً۔

[4] ان کے ضعف کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کردی ہے ۱۲ م

کے ضعف کی تلافی ہوجاتی ہے جو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں[۱]۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استحباب کے قائل ہیں[۲]، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی[۳]۔

لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوں[۴]، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی إجابة الداعی

عن[۵] ابن عمرؓ قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "ائتوا الدعوة إذا دعیتم"

جمہور کے نزدیک دعوتِ ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابتِ داعی مسنون و مستحب ہے[۶]۔

---

[۱] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) باب حق إجابة الولیمة، چنانچہ حافظؒ فرماتے ہیں: "وهذه الأحادیث و إن کان کل منها لا یخلو عن مقال فمجموعها یدل علی أن للحدیث أصلاً" ۱۲ مرتب

[۲] مالکیہ کے مسلک کا حوالہ مرقاۃ کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[۳] مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: "حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما تزوج أبی سیرین دعا أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعة أیام فلما کان یوم الأنصار دعاهم و دعا أبی بن کعب و زید بن ثابت الخ (ج ۲/۴ ص۳۱۳) من کان یقول یطعم فی العرس والختان۔ نیز دیکھئے سنن کبری بیہقی (ج ۷ ص۲۶۱) باب أیام الولیمة ۱۲ مرتب

[۴] قال الحافظؒ: وقال العمرانی: إنما تکره إذا کان المدعو فی الثالث هو المدعو فی الأول، وکذا صوره الرویانی، واستبعده بعض المتأخرین ولیس ببعید، لأن إطلاق کونه ریاء وسمعة یشعر بأن ذلک صنع للمباهاة، وإذا کثر الناس فدعا فی کل یوم فرقة لم یکن فی ذلک مباهاة غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۳) ۱۲ م

[۵] الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحه (ج ۲ ص۷۷۷) باب حق إجابة الولیمة والدعوة الخ ومسلم فی صحیحه (ج ۱ ص۴۶۲) باب الأمر بإجابة الداعی ۱۲ م

[۶] فتح الباری (ج ۹ ص۲۴۲) باب حق إجابة الولیمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی کتاب کا ص۲۴۲ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف ہے، راجح یہ ہے کہ دعوتِ ولیمہ میں جانا سنت مؤکدہ ہے[1] واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن یجئ إلی الولیمۃ بغیر دعوۃ

عن[2] أبی مسعود قال: جاء رجل ...... إنہ اتبعنا رجل لم یکن معنا حین دعوتنا فإن أذنت لہ دخل، قال: "فقد أذنا لہ فلیدخل"؛ اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الّا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعہ سے اشکال ہوتا ہے جو غزوۂ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابوطلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے[3]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس معجزہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہوگیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزۃً

---

[1] علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفی الاختیار ولیمۃ العرس سنۃ قدیمۃ إن لم یجبہا أثم، لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجب الدعوۃ فقد عصی اللہ ورسولہ، فإن کان صائماً أجاب ودعا، وإن لم یکن صائماً أکل ودعا وإن لم یأکل ولم یجب أثم وجفا، لأنہ استہزاء بالمضیف، وقال علیہ الصلاۃ والسلام: لو دعیت إلی کراع لأجبت اھ ومقتضاہ أنہا سنۃ مؤکدۃ بخلاف غیرھا، وصرح شراح الہدایۃ بأنہا قریبۃ من الواجب، وفی التاترخانیۃ عن الینابیع: لو دعی إلی دعوۃ فالواجب الإجابۃ إن لم یکن ھناك معصیۃ ولا بدعۃ، والامتناع أسلم فی زماننا، إلا إذا علم یقیناً أن لا بدعۃ ولا معصیۃ اھ والظاھر حملہ علی غیر الولیمۃ لما مر ویأتی، تأمل۔ ردّ المحتار (ج۵ ص۲۲۹) کتاب الحظر والإباحۃ تحت قولہ دعی إلی ولیمۃ الخ قبل فصل فی اللبس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج۲ ص۸۱۰) الأطعمۃ، باب الرجل یتکلف الطعام لإخوانہ ومسلم فی صحیحہ (ج۲ ص۱۷۸) أشربۃ، باب ما یفعل الضیف إذا تبعہ غیر من دعاہ صاحب الطعام ۱۲ م

[3] دونوں واقعات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج۲ ص۱۷۸ و۱۷۹) باب جواز استتباع غیرہ إلی دار من یثق برضاہ الخ ۱۲ م

بڑھاکر غیر مدعوین کو لیجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء "لا نکاح إلا بولی"

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارات نساء سے نکاح منعقد ہوجاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کرسکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایتِ اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرے مسئلہ کے لئے امام ترمذیؒ نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی "باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب" یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارة النساء پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارتِ نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے[2] اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابو حنیفہؒ کا مسلک یہ ہے کہ عبارتِ نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو[3] البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے[4]۔

---

[1] پھر جس روایت میں حضرات شیخینؓ کو اپنے ساتھ لیجانے کا ذکر ہے وہ بھی مُضیف کے ساتھ بے تکلفی اور اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص۱۷۶ و ص۱۷۷) ۱۲ م

[2] مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الأول، شافعیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۳۰۲) باب ما یصح بہ النکاح۔ حنابلہ اور داود اور امام اسحٰقؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۴۴۹) نکاح، مسألۃ قال: «ولا نکاح إلا بولی»۔ علامہ ابن حزمؒ کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلّی (ج ۹ ص۴۵۱) مسألۃ ۱۸۲۱۔ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے ھدایہ (ج ۲ ص۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہؒ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانۂ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہؒ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعیؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن المبارکؒ وغیرہ۔[1]
حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور راجح ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جوازِ نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا ولی خلافِ مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے۔ دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بھذہ الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱۷) باب الأولیاء والأکفاء)

امام ابویوسفؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں:
ان کی پہلی روایت جمہور کے مطابق تھی، یعنی بلا ولی مطلقاً عدمِ جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدمِ جواز فی غیر الکفو، آخر میں انہوں نے امام صاحبؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔

امام محمدؒ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:
پہلی روایت یہ کہ "نکاح بغیر ولی" ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدیدِ عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔
ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔
حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہؒ اور صاحبینؒ کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارتِ مکلّفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والأکفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۱۰) باب النکاح بغیر ولی ۔ مرتب عفی عنہ

[۳] بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۷) فصل وأما ولایۃ الندب والاستحباب ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[۱] کما صرح بہ الشیخ ... مذی فی الباب ۱۲ م

جمہور کا استدلال حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیثِ باب: "لا نکاح إلا بولی"[1] اور حضرت عائشہؓ کی روایتِ باب[2]: "أیما امرأة نکحت بغیر إذن ولیها فنکاحها باطل فنکاحها باطل فنکاحها باطل" سے ہے[3]۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً متکلم فیہ ہیں کما سیأتی۔

---

[1] الحدیث أخرجه أبو داؤد في سننه (ج ۱ ص۲۸۴) باب في الولی، وابن ماجة في سننه (ص۱۳۵) باب لا نکاح إلا بولی ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص۱۳۵) ۱۲ م

[3] جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمانِ باری تعالیٰ "وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ" (سورۂ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی "زوّجوا من لا زوج له منکم" معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ "أیامیٰ" "ایّم" کی جمع ہے اور "ایّم" "من لا زوج له" کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد وعورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطۂ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطۂ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس سے یہ آیت ساکت ہے، پھر جب "ایامیٰ" کے مصداق میں بالغ مرد وعورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطۂ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلافِ سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص۴۱) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمانِ باری تعالیٰ: "وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا" (سورۂ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون ومستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحے پر)

دلائلِ احناف جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے:

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے: "وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ" [1]

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عباراتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلّفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی مستحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقلہ بالغہ اپنا نکاح خود کرلے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۲۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ: "فَانْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ" (سورۂ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مَردوں کو کیا گیا ہے ولو کان النکاح إلی النساء لذکرهن۔

اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات سے ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیها دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله: "اهلهن" المراد به الموالی، أعم من ان یکون ذکرًا أو أنثی، کما فی أحکام القرآن للتھانوی (ج ۲ ص۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے: "قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها" (ص۱۳۵، باب لا نکاح إلا بولي)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جمیل بن الحسن العتکی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے قول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیّنہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، کما أشار إليه القاریؒ فی المرقاۃ (ج ۶ ص۲۰۹) قبیل باب إعلان النکاح) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ہٰذا)

[1] اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدّت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۂ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارۃ النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منعِ نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منعقد ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے[۱]

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً مؤثر ہوتا ہے[۲]، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسارؓ کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔[۳] آیت کا یہ مفہوم "ینکحن" میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ[۴]" جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور "فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ" کے الفاظ صراحۃً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ[۵]" اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منعقد ہونے کی دلیل ہے۔

---

[۱] چنانچہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں: "هذه أبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده. كذا في المبسوط للسرخسیؒ (ج ۵ صلا) باب النکاح بغیر ولی ۱۲ م

[۲] اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ صفحہ، باب النکاح بغیر ولی) فإنہ نفیس ۱۲ مرتب

[۳] تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲ م

[۴] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۲ ۱۲ م

[۵] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ ۲ ۱۲ م

④ مؤطا[1] امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں: "ولدت سبیعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان، أحدهما شاب والآخر كهل، فحطّت إلى الشاب، فقال الكهل: لم تحلي بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك، فقال: قد حللت فانكحي من شئت۔"

⑤ مؤطا[2] امام مالک اور بخاری[3] میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپؐ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابیؓ کی درخواست پر ان سے نکاح کردیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

⑥ طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے: "قالت: دخل علی رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي، فقلت: يا رسول الله! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا، فقال: إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك، قالت: قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوّج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها[4]" یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے[5] اس لئے ان کا نکاح کرانا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاحاً تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایتِ عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایتِ عامہ کو اس موقعہ پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

⑦ صحاح کی معروف روایت ہے: "عن ابن عباسؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم

---

[1] کتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً۔ نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۳) طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

[2] (ص۴۹۸، ۴۹۹) ما جاء في الصداق والحباء ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۷۶۶) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

[4] طحاوی (ج ۲ ص۸) باب النكاح بغير ولي عصبة، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص۷۰) إنكاح الابن أمه ۱۲ م

[5] چنانچہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں: "وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ" طحاوی (ج ۲ ص۸) ۱۲ م

قال: الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها[1]" "ایم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے[2]۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کرلیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاوی[3] میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبدالرحمٰن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کردیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے بتاکید منع فرمایا کرتے تھے[4] لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہوجاتا تو اسے نافذ قرار دیدیتے تھے[5]۔

---

[1] أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح بالنطق والبکر بالسکوت، والنسائی (ج ۲ ص۷۶) استیذان البکر فی نفسها، وأبوداؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب فی الثیب والترمذی (ج ۱ ص۱۲۴) باب ماجاء فی استیمار البکر والثیب، وانظر الموطا (ص۴۸۱) باب استیذان البکر والأیم فی أنفسهما۔ ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأیم هنا الثیب الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) ۱۲ م

[3] (ج ۲ ص۱) باب النکاح بغیر ولی عصبة۔ ۱۲ م

[4] چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما کان أحد من أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم أشد فی النکاح بغیر ولی من علی بن أبی طالبؓ حتی کان یضرب فیه۔ کنز العمال (ج ۱۶ ص۵۳۱ رقم ۴۵۷۰۹) الأولیاء ۱۲ مرتب

[5] عن الحکم قال: کان علی إذا رفع إلیه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاه۔ کنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۵۷۱۰) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ /۴ ص۱۳۴) من أجازه بغیر ولی ولم یفرق۔

عن أبی قیس الأزدی عمن حدثه أن امرأة زوجتها أمها برضاها فرفع ذلک إلی علی، فقال: ألیس قد دخل بها؟ فالنکاح جائز" (کنز ج ۱۶ ص۵۳۱، رقم ۴۵۷۰۲)

عن أبی القیس الأزدی عمن أخبره عن علی أنه أجاز نکاح امرأة زوجتها أمها برضاها۔ کنز (ج ۱۶ ص۵۳۲، رقم ۴۵۷۱۴) ۱۲ مرتب

(۱۰) " عن سعید بن المسیب قال : قال عمر بن الخطاب : لا تنکح المرأة إلا بإذن ولیها أو ذی الرأی من اھلھا أو السلطان[1] " اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیر ولی ہوں۔

تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابوموسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث اضطراب[2] کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت اس بناء پر کہ وہ " ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزھری " کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

---

[1] کنز العمال (ج ۱۶ ص۵۳۰، رقم ۴۵۷۶۲) الاولیاء ۱۲ م

[2] چنانچہ خود امام ترمذیؒ فرماتے ہیں : وحدیث أبی موسیٰ فیہ اختلاف " اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبداللہ، ابوعوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الربیع " أبو إسحٰق عن أبی بردة عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردۃ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابوعبیدۃ الحداد بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں یعنی ابواسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابواسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن أبی بردۃ عن أبی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم " کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو " ابواسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم " کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو " عن سفیان عن أبی اسحاق عن أبی بردہ عن أبی موسیٰ " کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر امام ترمذیؒ نے " ولا یصح " کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے ــــــ اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاریؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں : " فإنہ ضعیف مضطرب فی إسنادہ وفی وصلہ وانقطاعہ وإرسالہ " مرقاۃ المفاتیح (ج ۶ ص ۲۰۱) باب الولی فی النکاح واستیذان المرأۃ۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

فرماتے ہیں "ثم لقیت الزهری فسألته فأنکره، کما نقل الترمذیؒ فی الباب[1]۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا جہاں تک حضرت ابوموسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے[2]، اس طرح اضطراب رفع ہوجاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریجؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریجؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریجؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریجؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہٰذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیثِ باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہٰذا ان روایات کا احناف کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کرلیا ہو اور حسنؒ بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے[3]۔

---

[1] نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲ ص۶)

[2] اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہؒ اور سفیان ثوریؒ تمام رواۃ کے مقابلہ میں "احفظ" اور "اثبت" ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رُواۃ نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے "ابوبردہؓ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہؒ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں: "سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعت أبا بردة یقول: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا نکاح إلا بولی، فقال: نعم!" نیز اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبدالرحمٰن بن مہدی فرماتے ہیں: "مافاتنی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتنی، إلا لما اتکلت به علی إسرائیل، لأنه کان یأتی به أتم۔ مرتب

[3] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گزرچکا ہے ۱۲ م

یا پھر " لانکاح إلا بولی " میں نفی سے نفی کمال مراد ہے[1] اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں " فنکاحہا باطل " کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا[2]۔ اس کے علاوہ اس روایت میں " نکحت نفسہا بغیر إذن ولیہا " کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا توجیہات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور سے اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر الولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مرّ عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے[3]۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الا ببیّنۃ

عن[4] ابن عباسؓ أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: " البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

---

[1] وقد زیّف بعض اھل العلم ھذا التأویل وقال: إنما یتأتی ذلک فی العبادات والقرب التی لھا جھتان فی الجواز من ناقص وکامل، وأمّا المعاملات التی لھا جھۃ واحدۃ فان النفی یوجب فیھا الفساد، أو کلاما ھذا معناہ، قلت: إن ھذا القائل قصد بنفی الکمال ارتھان العقد بما عسی أن ینقضہ بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما لہ فیہ حق الاعتراض، فإذا عقد برضاہ انتفی منہ ھذہ النقیصۃ وھذا کلام صحیح اھ کذا فی التعلیق الصبیح (ج ۴ ص۵ وص۶) باب الولی فی النکاح الخ الفصل الثانی - ۱۲ مرتب

[2] باری تعالیٰ کے فرمان: " ربّنا ما خلقت ھذا باطلا " (سورۂ آل عمران آیت ۱۹۱) میں لفظ " باطل " اسی معنی میں آیا ہے۔
نیز " فنکاحہا باطل " کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفاءت اور مہر مثل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جا سکتا ہے) لفظ " باطل " فانی اور ناپائیدار کے معنی میں لبید کے شعر میں بھی آیا ہے ع
ألا کل شیٔ ما خلا اللہ باطل - أی فانٍ وزائل ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص۱۳۳، من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزھری عن امرأۃ تزوج بغیر ولی فقال: إن کان کفواً جاز " ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، قال الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی - ترمذی (ج ۳ ص۴۱۱، رقم ۱۱۰۳) ۱۲ م

اس حدیث کی بناء پر جمہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں[1]۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے[2]۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور اشکال ہے کہ آیتِ قرآنی "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ"[3] میں بیّنہ کا کوئی ذکر نہیں، لہٰذا خبرِ واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟

فخر الاسلام بزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراطِ بیّنہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

---

[1] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ صـ۲۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة۔ علامہ کاسانیؒ اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك: ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرته شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز"۔ ۱۲ مرتب

[2] جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا سراً ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سراً نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر"۔ مجمع الزوائد (ج ۴ صـ۲۸۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط۔ نیز ترمذی (ج ۱ صـ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں پیچھے روایت گزر چکی ہے "اعلنوا هذا النكاح" الخ۔

حنفیہ کی دلیل حدیثِ باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ صـ۲۸۵ تا صـ۲۸۶) باب ما جاء في الولي والشهود۔

جہاں تک "نهى عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاحِ علانیہ ہے، نہ کہ نکاحِ سر، إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من أن يكون سراً، قال الشاعر:

وسرك ما كان عند امرئ   وسر الثلاثة غير الخفي

كما في البدائع للكاساني (ج ۲ صـ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ نساء آیت ۳ پ ۴ ۱۲ م

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جو "لانکاح إلا بولی وشاهدی عدل" کے الفاظ ساتھ مروی ہے[1] کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک جواب یہ ذکر کیا ہے کہ "فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ" عام مخص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے[2] لہٰذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔[3]

نکاح کا نصابِ شہادت

وقال بعض أهل العلم : يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح ۔ یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے[4]، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے[5] جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں[6]

امام شافعیؒ کا استدلال "شاهدی عدل" والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاجِ بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً "شاهدين" کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصابِ شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصابِ شہادت بنصِ قرآنی یہ ہے "وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا

---

[1] دیکھئے موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (ص۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ماجاء في الولي والشهود نیز دیکھئے الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان (ج ۶ ص۱۵۲، رقم ۴۰۶۳) ذكر نفي إجازة عقد النكاح بغير ولي وشاهدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

[2] یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ۴) سے ۱۲ م

[3] كما في فتح القدير (ج ۳ ص۱۸۵) كتاب النكاح ۱۲ م

[4] كما في الهداية مع فتح القدير (ج ۳ ص۱۱۰) نكاح و (ج ۶ ص۱۴) كتاب الشهادات ۱۲ م

[5] كما نقله الترمذي في الباب، جبکہ المغنی (ج ۶ ص۴۵۰، فصل ولا ينعقد بشهادة رجل وامرأتين) سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[6] المغنی (ج ۶ ص۴۵۰) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ[1] الآیہ واللہ أعلم

باب ماجاء فی خطبۃ النکاح

عَنْ[2] عَبْدِ اللّٰہِ قَالَ: عَلَّمَنَا رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ عَلَیہ وَسَلّم التشہد ....
ویقرأ ثلاث آیات »

(۱) وَاتَّقُوا اللّٰهَ حَقَّ تُقَاتِهٖ وَلَا تَمُوْتُنَّ اِلَّا وَاَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ[3]

(۲) يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوْا رَبَّكُمُ الَّذِىْ خَلَقَكُمْ مِّنْ نَّفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيْرًا وَّنِسَآءً ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِىْ تَسَآءَلُوْنَ بِهٖ وَالْاَرْحَامَ ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيْبًا[4]

(۳) اتَّقُوا اللّٰهَ وَقُوْلُوْا قَوْلًا سَدِيْدًا[5]

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نکاح کا مقصود ذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نکاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں صراحۃً نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقوی کا حکم مشترک ہے اور نکاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگواری اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقوی کے ممکن نہیں[6] واللہ اعلم

---

[1] سورہ بقرہ آیت ۲۸۲، پ۳ ـ امام شافعیؒ وغیرہ کا ایک استدلال زہریؒ کی ایک روایت سے ہے « قال: مضت السنّۃ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن لا یجوز شہادۃ النساء فی الحدود ولا فی النکاح ولا فی الطلاق، رواہ أبو عبید فی « الأموال » ـ لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارضہ نہیں کرسکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے ـ ۱۲ مرتب

[2] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص۴۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

[3] سورۂ آل عمران، آیت ۱۰۲، پ۴ ـ ۱۲ م

[4] سورۂ نساء، آیت ۱، پ۴ ـ ۱۲ م

[5] سورۂ احزاب، آیت ۷۰، پ۲۲ ـ ۱۲ م

[6] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص۲۷۵) سے ماخوذ ہے ـ ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں "ولایتِ اجبار" کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایتِ اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ او ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایتِ اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایتِ اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار کا مدار صغر اور کبر پر ہے۔ لہٰذا صغیرہ پر ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایتِ اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایتِ اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایتِ اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حاصل یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی[1]۔

امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت سے ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال: الأیّم أحق بنفسہا من ولیّہا[2]، الحدیث" وہ فرماتے ہیں کہ یہاں "ایّم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن فی نفسہا وإذنہا صماتہا" اور جب "ایّم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسہا من ولیّہا" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجّت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیثِ باب "لاتنکح الثیب حتی تستأمر[3] ولاتنکح

---

[1] بدائع الصنائع (ج ۲ ص۲۴۲) فصل وأمّا الذی یرجع إلی المولی علیہ، فتح القدیر (ج ۳ ص۱۶۱) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[2] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۴) باب استئمار البکر والثیب ۱۲ م

[3] الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص۱۰۳۰) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البكر حتى تُستأذن و إذنها الصموت » اس میں ثیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے فرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(٢) سنن نسائی[١] میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاه فجعل الأمر إليها فقالت: يارسول الله! قد أجزتُ ماصنع أبي ولكن أردتُ أن أعلم أللنساء من الأمر شيئ — اور سنن ابن ماجہ[٢] میں اس کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزتُ ماصنع أبي ولكن اردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الآباء من الأمر شيئ »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت ثیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرے اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آباء کو عورتوں پر ولایتِ اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور ثیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔

(٣) سنن ابی داود[٣] اور سنن ابن ماجہ[٤] میں « جرير بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباها زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم »۔ یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحیی بن سعید القطانؒ نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے[٥] اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے[٦] لیکن پھر انہوں نے اس روایت

---

[١] (ج ٢ ص٧٧) البكر يزوجها أبوها وهي كارهة ١٢ م

[٢] (ص١٣٤ و١٣٥) من زوّج ابنته وهي كارهة ١٢ م

[٣] (ج ١ ص٢٨٥ و٢٨٦) باب في البكر يزوّجها أبوها ولا يستأمرها ١٢ م

[٤] (ص١٣٥) باب من زوّج ابنته وهي كارهة ١٢ م

[٥] چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبوداؤد باسناده على شرط الصحيحين وقال أبوداؤد: والصحيح مرسل وقال أبوحاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحيح في غاية الصحة ولا معارض له وابن القطان صححه » عمدة القاري (ج ٢٠ ص١٣٠) باب إذا زوّج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ١٢ مرتب

[٦] چنانچہ فرماتے ہیں « ورجاله ثقات » فتح الباري (ج ٩ ص١٦١) باب إذا زوّج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ١٢ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے[1] لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ "هل زوجت فی الکفو أم فی غیر الکفو" لہٰذا غیر کفو کا امکان احتمالِ ناشی عن غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں "وهی کارهة" کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تخییر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدمِ کفاءت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں "الأیم أحق بنفسها من ولیها" سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ "أیم" سے مراد بے شوہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے[2] البتہ "بکر" کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقۂ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض "أیم" سے مراد "ثیب" ہی لی جائے تب بھی مفہومِ مخالف[3] سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے "البکر تستأذن فی نفسها" واللہ أعلم

باب ما جاء فی إکراه الیتیمة علی التزویج

عن[4] أبی هریرة قال: قال رسول الله صلی الله علیه وسلم: "الیتیمة تستأمر فی نفسها فإن صمتت فهو إذنها وإن أبت فلا جواز علیها"

یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اشکال

---

[1] حافظؒ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے "فتح" (ج ۹ ص۱۶۶) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۱۱۸) باب ما جاء فی إنکاح الآباء الأبکار ۱۲ م

[2] کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص۳۹) ۱۲ م

[3] والأصل فیه أن ما یفهم من اللفظ أما أن یفهم من صریح اللفظ وهو المنطوق أولا وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن یفهم من اللفظ حال المسکوت عنه علی وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن یفهم منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق. نور الانوار (ص۱۵۳) مبحث الوجوه الفاسدة، فصل التنصیص علی الشیء باسمه العلم ۱۲ مرتب

[4] الحدیث أخرجه أبوداود فی سننه (ج ۱ ص۲۸۵) باب فی الاستیمار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیارِ بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔

جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہوجائے وہ نکاح میں خیار کے بھی قائل نہیں[1]، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ دادا کی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایتِ اجبار بھی حاصل نہیں[2]۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے[3] لہٰذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو مشکل امام شافعیؒ نے بیان کی ہے اس کا حل خیارِ بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی مهور النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اسحاقؒ وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں ثمن بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے[4]۔

علامہ ابن حزمؒ کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتی کہ پانی، کتا، بلی وغیرہ بھی[5]۔

---

[1] مذاہب کی یہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] فتح القدیر مع الہدایہ (ج ۳ ص ۱۸۲ و ۱۸۳) باب الأولیاء والأکفاء ۱۲ م

[3] بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیرؒ فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمة) زال عنهما اسم الیتم حقیقة، وقد یطلق علیهما مجازاً بعد البلوغ. کذا فی النهایة (ج ۵ ط ۲۹ و ص ۲۹۲) ۱۲ مرتب

[4] المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص ۴۸۲) کتاب الصداق، مسئلة ولیس لأقل صداق حد، المغنی (ج ۶ ص ۶۸۰) کتاب الصداق ۱۲ م

[5] قال ابن حزمؒ: وكل ما جاز أن يتملك بالهبة أو بالميراث فجائز أن يكون صداقا وان يخالع به وأن يؤاجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالماء والكلب والسنور والثمرة التی لم يبد صلاحها والسنبل قبل أن يشتد لأن النكاح ليس بيعا۔ وقال: وجائز أن يكون صداقا كل ماله نصف قل أو كثر ولو أنه حبة بر أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عمل حلال موصوف كتعليم شیء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلّٰی (ج ۹ ص ۴۹۴) مسألة ۱۸۲۶ و ۱۸۲۴ - ۱۲ مرتب عفی عنہ

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے[1]۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک ربعِ دینار کے بدلے میں ایک عضو کاٹا گیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوئی[2]۔

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقلِ مہر دس دراہم ہے[3]۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب سے ہے "أن امرأة من بني فزارة تزوجت على نعلين فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أرضيت من نفسك ومالك بنعلين قالت نعم قال فأجازه[4]" نیز ان کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہلؓ بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فالتمس ولو خاتمًا من حديد[5]" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أعطى في الصداق امرأة ملأ كفيه سويقًا أو تمرًا فقد استحل[6]" اور حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "ما أصدقتها؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وزن نواة[7] من ذهب"۔

---

[1] بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

[2] المجموع (ج ۱۵ ص ۲۸۲) ۱۲ م

[3] حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصابِ سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک دس درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أقل المهر عشرة دراهم سواء كان مضروبة أو غير مضروبة حتى يجوز وزن عشرة تبرا وإن كانت قيمته أقل بخلاف نصاب السرقة"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳۶) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۶) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[5] بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "انظر ولو خاتم من حديد" دیکھئے (ج ۲ ص ۷۷۲) باب تزویج المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۷) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

[6] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قلۃ المہر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۲) باب ما جاء فی الولیمۃ، اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۷) باب الولیمۃ ۱۲ مرتب

[7] قال ابن الأثير: في حديث عبد الرحمٰن بن عوف تزوجت الخ النواة اسم لخمسة دراهم وقيل أراد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثم ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراه قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سننِ کبریٰ بیہقی اور سننِ دارقطنی میں حضرت جابرؓ بن عبداللہ کی روایت سے ہے "قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لاینکح النساء إلا کفوا ولا یزوجهن إلا الأولیاء ولا مهر دون عشرة دراهم[1]" اس روایت پر مبشّر بن عبید اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے[2]۔

لیکن محقق ابن ہمامؒ فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتمؒ نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں "إنه بهذا الإسناد[3] حسن ولا أقل منه[4]"

نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لا مهر أقلّ من عشرة دراهم[5]"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ[6]" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

---

[1] اللفظ للبیهقی (ج ۷ ص۲۴۰) کتاب الصداق باب ما یجوز أن یکون مهرا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵) باب المهر رقم ۱۱ ۱۲ م

[2] علامہ عثمانیؒ فرماتے ہیں: لکنّ البیهقی رواه من طرق وضعّفها (فی سننه الکبری ج ۷ ص۲۴۰ -م) والضعیف إذا روی من طرق یصیر فی حد ادما یحتج به ذکره النووی فی شرح المهذّب۔ فتح الملهم (ج ۳ ص۴۷۹) باب الصداق۔

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ ۔ ص۲۴۴ و ۲۴۵، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب

[3] روایت اور سند اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدّثنا عمرو بن عبد الله الأودی حدّثنا وکیع عن عبّاد بن منصور قال حدّثنا القاسم بن محمّد قال سمعتُ جابرًا رضی الله عنه یقول قال سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول ولا مهر أقلّ من عشرة، من الحدیث الطویل کذا نقل فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۸۶) فصل فی الکفاءة ۱۲ مرتب

[4] وقد حسّنه المحقق ابن أمیر الحاج فی شرح التحریر کما نقل فی فتح الملهم (ج ۳ ص۴۸۰) باب الصداق الخ ۱۲ م

[5] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۵ تا ۲۴۷، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۷ ص۲۴۰)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجۂ حسن سے کم نہیں کما فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۳ و ص۸۵) باب لا مهر الخ اس کے علاوہ کثرتِ طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایة لعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص۵۷۹) فصل فی المهر وأحکامه ۱۲ مرتب

[6] سورۂ احزاب آیت ۵۰ پ ۲۲ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن وحدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہٰذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیانِ مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصلِ کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلات محض واقعاتِ جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہر جن مصالح کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلات کا تعلق ہے سو اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیثِ باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے[1] اور سنن[2] ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصداق امرأة ملأ كفيه سويقاً أو تمراً فقد استحل" کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبرئیل اور مسلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے[3]، اسی طرح دوسری روایات بھی ضعیف ہیں[4]۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلات میں دو روایتیں سنداً قوی ہیں ایک عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

---

[1] اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح وتحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ یحییٰؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابوزرعہؒ، ابوحاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تضعیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: كثير الوهم فاحش الخطاء فترك اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنى مسجد البصرة لقال حدثنا فلان عن فلان أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بناه۔
میزان الاعتدال (ج ۲ ص۳۵۳،۳۵۴، رقم ۴۰۵۶) ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۸۷) باب قلة المهر ۱۲ م

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص۲۰۴) باب المهر ۱۲ م

[4] مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۴۴، عدد۱۰) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنكحوا الأيامى ثلاثاً قيل ما العلائق بينهم يا رسول الله؟ قال: ما تراضى عليه الأهلون ولو قضيب من أراك۔ یہ روایت محمد بن عبدالرحمٰن البیلمانی کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۰۰) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعدؓ کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپؐ نے "خاتم حدید" کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس "تحفہ" یا "مہر معجل" کے بغیر "رخصتی" کو معیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن[1] ابی داوٗد کی روایت سے ہوتی ہے "أن علیاً رضی اللہ عنہ لما تزوج فاطمة بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رضی اللہ عنہا أراد أن یدخل بہا فمنعہ[2] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی یعطیہا شیئاً، فقال: "یا رسول اللہ! لیس لی شیٔ" فقال لہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم: "أعطہا درعك" فأعطاها درعه ثم دخل بہا" اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہؓ کا مہر اس سے زیادہ تھا[3]۔

---

[1] (ج ۱ ص۲۸۹ و ۲۹۰) باب فی الرجل یدخل بامرأتہ قبل أن ینقدھا - ۱۲ م

[2] حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داوٗد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے "أمرنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن أدخل امرأة علی زوجہا قبل أن یعطیہا شیئاً" دیکھئے (ج ۱ ص۲۹۰) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجیل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۸۵) باب استحباب تعجیل شیٔ من المھر عند الدخول ۱۲ مرتب

[3] مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تتبع سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا کما ھو مصرح فی روایة النسائی (ج ۲ ص۸۵) القسط فی الأصدقة وأبی داوٗد (ج ۱ ص۲۸۶) باب الصداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں "فبعتہا باثنتی عشرة أوقیة فکان ذلك مھر فاطمة" رواہ أبو یعلی کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ معجل یا تحفہ پر محمول ہیں[1] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

باب منہ

عن سہل بن ساعد الساعدی أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جاءتہ امرأۃ ...
...... قال: فالتمس ولو خاتماً من حدید۔

خاتمِ حدید کے استعمال کا حکم حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ خاتمِ حدید کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی چڑھی ہوئی ہو[3]

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

پھر جس طرزسے روایت کو بطورِ تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایات بھی محمول ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کُل مہر ہونا معلوم ہوچکا، البتہ زیرِ بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی بطورِ تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دیئے بغیر حضرت علیؓ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؓ نے اس کی تعمیل میں کل مہر ہی ادا کردیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا منشا حضرت فاطمہؓ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق شروع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

[1] مذکورہ تفصیل کسی قدر تغیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۰۱، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷۲) باب تزویج المعسر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۵۷) باب الصداق الخ ۱۲ م

[3] چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فص الخاتم وباب خاتم الحدید، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوہے کی انگوٹھی کو بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: "وقال صاحب التتمۃ: لایکرہ الخاتم من حدید أو رصاص للحدیث فی الصحیحین أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواھبۃ نفسھا "أطلب ولو خاتماً من حدید" قال ولو کان فیہ کراھۃ لم یأذن فیہ بہ، وفی سنن أبی داؤد باسناد جید

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو[1] حنفیہ کا استدلال سنن[2] ابی داؤد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپؐ نے اس سے فرمایا "مالی أری علیك حلیة اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقیب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبیؐ من حدید ملوی علیہ فضة" فالمختار أنه لایکرہ لهٰذین الحدیثین، وضعف الأول۔ المجموع شرح المهذب (ج ۴ ص۳۴۴) باب مایکرہ لبسه ومالایکرہ فصل فی مسائل تتعلق بالباب۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقیب کی روایت کی بناء پر ہے قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدید املوی علیہ فضة قال وربما کان فی یدی، فکان معیقیب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (أی أمینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص۲۸۹) کتاب الزینة، لبس خاتم حدید ملوی علیہ بفضة، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص۵۸۰) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ مرتب

(حاشیۂ صفحۂ هٰذا)

[1] لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے، مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص۱۹۱) کتاب الکراهیة، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص۴۵۷) کتاب الکراهیة، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص۳۹۱) باب الکراهیة فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختم الا بفضة"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی ممانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت میں، دیکھئے (ج ۲ ص۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ پچھلے حاشیہ میں "خاتم حدید ملوی" کی روایت گذر چکی ہے، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینیؒ تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنه بأوجه: الأول أن لامانع أن یکون له خاتم من فضة وخاتم من حدید ملوی" الثانی أنه یحتمل أن یکون خاتم الحدید الملوی بفضة کان له قبل أن یُنهیٰ عن خاتم الحدید (جس کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث أنه لما کان خاتم الحدید قد لوی علی ظاهرہ فضة صار لایری منه إلا الظاهر فظن أنه کله فضة۔ (اس آخری توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حدید ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۲ ص۳۳) باب فص الخاتم۔

علامہ شامیؒ فرماتے ہیں "ولا بأس بأن یتخذ خاتم حدید قد لوی علیه فضة وألبس بفضة حتی لایری" رد المحتار (ج ۵ ص۲۳۰) کتاب الحظر والإباحة، فصل فی اللبس طبع بولاق۔ مرتب

[2] (ج ۲ ص۵۸۰) باب ماجاء فی خاتم الحدید ۱۲ م

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی بنواؤں، آپؐ نے ارشاد فرمایا "اتخذه من ورق ولا تتمه مثقالاً"[1]

جہاں تک حدیثِ باب کے جملہ "فالتمس ولو خاتماً من حدید" کا تعلق ہے اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے[2]۔ لہٰذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب "حلیة أهل النار" والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن

تعلیم قرآن کو مہر بنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[3]۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہر بنانا جائز نہیں[4]، ان کا استدلال "وَ اُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ اَنۡ تَبۡتَغُوۡا بِاَمۡوَالِکُمۡ"[5] سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

---

[1] لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابوطیبہ عبد اللہ بن مسلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: قال ابوحاتم الرازی: یکتب حدیثه ولا یحتج به، وقال ابن حبان فی الثقات: یخطئ ویخالف، فإن کان محفوظاً حمل المنع علی ما کان حدیداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) باب خاتم الحدید۔

لیکن علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حدیثه وصححه، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کی ہیں، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۲ ص۳۳) ۱۲ مرتب

[2] اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپؐ نے "التمس" کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ جو خود بھی خاتم حدید کے جواز کے قائل ہیں "التمس" والی روایت سے خاتم حدید کے جواز پر استدلال کو درست نہیں قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: "ولا حجة فیه لأنه لا یلزم من جواز الاتخاذ جواز اللبس فیحتمل أنه أراد وجوده لتنتفع المرأة بقیمته، فتح الباری (ج ۱۰ ص۳۲۳) ۱۲ مرتب

[3] المجموع شرح المهذب (ج ۱۵ ص۳۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعلیم القرآن ۱۲ م

[4] چنانچہ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، لیثؒ، مکحولؒ اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمدؒ کی ایک روایت کراہت کی اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فأما تعلیم القرآن ۱۲ م

[5] سورۂ نساء آیت ۲۴، پ ۵ ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے "وَمَنۡ لَّمۡ یَسۡتَطِعۡ مِنۡکُمۡ طَوۡلًا اَنۡ یَّنۡکِحَ الۡمُحۡصَنٰتِ الۡمُؤۡمِنٰتِ" (سورہ نساء آیت ۲۵ پ ۵) والطول المال کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہٰذا "زوجتکها بما معك من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اسمیں باء معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیّت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوّجتکها لأنك من أهل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر معجّل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر مؤجّل قواعد کے مطابق واجب ہوگا[1]۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرّجل يعتق الأمة ثمّ يتزوّجها

"عن[2] أنس بن مالك رضی اللہ عنہ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية رضی اللہ عنہا وجعل عتقها صداقها" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمدؒ "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں[3]، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں[4]، اور حدیثِ باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کردیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کرلیا جو آپ کے لئے جائز تھا[5] راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقها"

---

[1] حدیثِ باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابیؓ کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوّج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا۔ رواه النجاد باسناده كذا في المغني (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۷۶۰) النكاح، باب من جعل عتق الأمة صداقها، ومسلم (ج ۱ ص ۴۵۹) النكاح۔ باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوّجها ۱۲ م

[3] المغني (ج ۶ ص ۵۲۶) النكاح، من جعل عتق أمته صداقها ۱۲ م

[4] دیکھئے بداية المجتهد (ج ۲ ص ۱۶) النكاح، الباب الثاني في موجبات صحة النكاح، الفصل الثالث۔ وانظر لتفصيل المسئلة عمدة القاري (ج ۲۰ ص ۸۵) باب من جعل عتق الأمة صداقها ۱۲ مرتب

[5] امام طحاویؒ فرماتے ہیں: وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يفعل هذا فيتم له النكاح بغير صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصًّا لأنّ الله عز وجل جعل له ان يتزوّج بغير صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَامْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورۂ احزاب آیت نمبر ۵۰ پ ۲۲) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغير صداق كان له أن يتزوّج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبح الله له أن يتزوّج على غير صداق لم يكن له أن يتزوّج على العتاق الذي ليس بصداق۔ شرح معاني الآثار (ج ۲ ص ۱۲) باب الرجل يعتق أمته على أن عتقها صداقها ۱۲ مرتب

تعبیر کردیا، وھٰذا کقولہ تعالیٰ: "وَتَجْعَلُوْنَ رِزْقَكُمْ اَنَّكُمْ تُكَذِّبُوْنَ"[1] ۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے انہیں عوض مقرر کرکے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہر بنادیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجرؒ نے اس کی تردید کی ہے[2]۔

واللہ أعلم

باب ماجاء فی المحلِّل[3] والمحلّل لہ

"عن الشعبی عن جابر بن عبد اللہ وعن الحارث عن علیؓ قالا: إنّ[4] رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعن المحلّل والمحلّل لہ[5]"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے[6]، البتہ اگر عقد

---

[1] (سورۃ واقعہ آیت ۸۲ پ۲۷) ۔ نیز حافظ ابن صلاحؒ فرماتے ہیں: معناہ (أی معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقاً قال: وھٰذا کقولھم "الجوع زاد من لا زاد لہ"۔ فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹) باب من جعل عتق الأمۃ صداقھا ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۲۹ و ص۱۳۰) ۱۲ م

[3] الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلّل لہ بفتح اللام أی الزوج الأول ھو المطلّق ثلاثاً، مرقاۃ (ج ۶ ص۲۹۶) باب المطلّقۃ ثلاثاً الفصل الثانی ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۸۳) باب فی التحلیل وابن ماجۃ فی سننہ (ص۱۳۹) باب المحلّل والمحلّل لہٗ ۱۲ م

[5] وإنما لعنھما لما فی ذلک من ھتک المروأۃ وقلّۃ الحمیۃ والدلالۃ علی خسّۃ النفس وسقوطھا، أمّا بالنسبۃ إلی المحلّل لہٗ فظاھر، وأما بالنسبۃ إلی المحلّل فلأنہ یعیر نفسہ بالوطئ لغرض الغیر فإنّہ إنّما یطؤھا لیعرضھا لوطئ المحلّل لہٗ ولذلک مثلہ صلی اللہ علیہ وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاہ (ج ۶ ص۲۹۶) ۱۲ مرتب

[6] علامہ ابن قدامہؒ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلّل حرام باطل فی قول عامۃ أھل العلم منھم الحسنؒ والنخعیؒ وقتادۃؒ ومالکؒ واللیثؒ والثوریؒ وابن المبارکؒ والشافعیؒ، وسواء قال زوّجتکھا إلی أن

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے[1] بلکہ امام ابو ثورؒ کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ماجور ہوگا[2]۔
امام احمدؒ کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے[3]، وہ حدیثِ باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

نطأها أو شرط أنه إذا أحلّها فلا نكاح بينهما أو أنه إذا أحلّها للأول طلّقها. المغنی (ج ۶ ص۶۴۲) کتاب النکاح إن شرط علیه أن یحلها لزوج۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرّح به صاحب البحر۔ ج ۴ ص۵۸۔ کتاب الطلاق، فصل فیما تحل به المطلقة) اور "لعن الله" والی روایت کا یہی محمل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے "إذ هو لا یبطل بالشرط" اور زوجِ اول کے لئے حلّت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لأنه في معنى الموقت فيه ولا يحلها على الأول لفساده۔

امام محمدؒ کے نزدیک نکاح درست ہے۔ اس لئے کہ نکاح شرطِ فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال نہ ہوگی لأنه (الزوج الأول) استعجل ما أخّره الشرع فيجازى بمنع مقصوده كما في قتل المورث۔

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص۳۴ و ۳۵) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل به المطلقة ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] بلکہ کتبِ احناف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ماجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: أما لو نوياه ولم يقولاه فلا عبرة به ويكون الرجل مأجورًا لقصده الإصلاح۔ فتح القدیر (ج ۴ ص۳۴) باب الرجعة فصل فیما تحل به المطلقة، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کرلے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوجِ اول کے لئے حلال کردے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیثِ باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلّل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس سے عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کرلے گا تو نکاح منعقد ہوجائیگا اور عورت زوجِ اوّل کے لئے حلال ہوجائے گی[1]۔

ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے کما تقرر فی أصول الفقه۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال[2] کیا گیا ہے "عن عمر بن نافع عن أبيه انه قال: جاء رجل إلى ابن عمر رضي الله عنهما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غير مؤامرة منه ليحلها لأخيه هل تحل للأول؟ قال: لا إلا نكاح رغبة كنا نعد هذا سفاحاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کرے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النكاح وما لا يحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص۶۴۶) — رشید اشرف عفی عنہ

[2] كما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۳۳) ۱۲م

[3] المغنی (ج ۶ ص۶۴۶ و ۶۴۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ - ۱۲م

حاشیہ صفحۂ هٰذا

[1] مذاہب کی تفصیل پیچھے باحوالہ گذر گئی ۱۲م

[2] كما فی التلخیص الحبیر (ج ۳ ص۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰- و تحفة الأحوذی (ج ۲ ص۱۸۵) ۱۲م

اس روایت کو امام حاکمؒ نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے[1]۔ اور حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت "حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهٗ[2]" میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبرِ واحد سے زیادتی نہیں کی جا سکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف حرمت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف[3] عبدالرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجته نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمرؓ أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ أعلم

باب ما جاء فی نکاح المتعة

عن[4] علي بن أبي طالبؓ أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء و عن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر"۔

متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أتمتع بك كذا مُدّة بكذا من المال[5]" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقّت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مُدّت متعین ہوتی ہے[6]۔

---

[1] مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن الله المحلل والمحلل له ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۰، پ ۲ ۱۲ م

[3] (ج ۶ ص ۲۶۰) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

[4] الحديث أخرجه البخاري (ج ۲ ص ۶۰۶) كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹) كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية ۱۲ م

[5] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل في بيان المحرمات۔ ۱۲ م

[6] هدايه (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ متعہ کی حرمت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے روافض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں[1] اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے[2]، وہ بھی محض اضطرار کے موقعہ پر جواز کے قائل تھے[3] پھر اس سے بھی رجوع کرلیا تھا[4] چنانچہ امام ترمذیؒ فرماتے ہیں "وانما روی عن ابن عباسؓ شیئ من الرخصة فی المتعة، ثم رجع عن قوله حیث أخبر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم"۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی مستدل آیت پر اشکال اور اس کا جواب پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیتِ قرآنی سے استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِیْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَیْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَیْرُ مَلُوْمِیْنَ[5]"

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورۂ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں[6]، جبکہ متعہ

---

[1] فتح القدیر (ج ۳ ص۱۵۱ و ص۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

[2] دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۱۲) باب نکاح المتعة ۱۲ م

[3] حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں : "قلت لابن عباس، لقد سارت بفتیاك الركبان وقالت فیها الشعراء، قال : وما قالوا؟ قلت: قالوا :

قد قلت للشیخ لما طال مجلسه　　　یا صاح هل لك فی فتیا ابن عباس

هل لك فی رخصة الأطراف آنسة　　　تكون مثواك حتی مصدر الناس

فقال : سبحان الله والله ما بهذا أفتیت وما هی إلا كالمیتة والدم ولحم الخنزیر لا تحل إلا للمضطر۔ نصب الرایہ (ج ۳ ص۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] ابن جریجؒ فرماتے ہیں : "وأما ما یحكی فیها عن ابن عباس فانه كان یتأول إباحتها للمضطر إلیها بطول الغربة وقلة الیسار والجدة ثم توقف وأمسك عن الفتوی بها۔ حوالۂ بالا۔

ابن جریج کے اس مقولہ سے اضطرار کا مطلب بھی واضح ہو جاتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا رجوع بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ ۱۲ مرتب

[5] سورۂ مومنون آیت ۵ و ۶ پ۱۸، اور سورۂ معارج آیت ۲۹ و ۳۰ پ۲۹ ۱۲ م

[6] چنانچہ سورۂ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں : "مكیة كلها فی قول الجمیع" دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص۱۰۲) اور سورۂ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں : "وهی مكیة باتفاق" تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص۲۷۸) ۱۲ مرتب

کی حلت وحرمت کی تمام روایات[1] اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک سے زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرِّم ہو سکتی ہے؟

اس کے جواب میں شراحِ حدیث وتفسیر کافی سرگرداں رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ[2] میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شروع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقعہ پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاحِ موقت ہے لہٰذا یہ آیت شروع ہی سے حرمتِ متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری[3] میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمار نیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاءً اور دیانۃً دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاءً جائز ہی رہا لیکن دیانۃً اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شروع میں اجازت دی گئی تھی بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب سے استدلال کیا ہے "قال: إنما كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدم البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيئه حتى إذا نزلت الآية: "إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام[4]"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

---

[1] روایات کے لئے دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ صـ۱۷۷ تا صـ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

[2] (ج ۲ صـ۲۹) حکم حرمتِ متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

[3] (ج ۴ صـ۱۳۷ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قولہ نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر ۱۲ م

[4] لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی، سنن الترمذی (ج ۳ صـ۴۳۰، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعوٰی ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کررہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحبؒ کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں:

اوّلاً: یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم فیہ ہے۔[1]

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحبؒ نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر بآسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیتِ قرآنی "اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ" نے متعہ کو منسوخ کردیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لیے جائیں جو حضرت شاہ صاحبؒ نے لیے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اور حلّتِ متعہ کی روایات مدنی ہیں۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیتِ قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کردیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورتِ شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلّت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہوجاتا ہے، نہ اس لئے کہ وہ حلال ہوگیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہوجاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہوگئی۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازتِ متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلّت کا۔[2]

---

[1] موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الربذی.... قال احمد: "لا یکتب حدیثہ" وقال النسائی وغیرہ: "ضعیف" و قال ابن عدی: "الضعف علی روایاتہ بیّن" وقال ابن المعین: "لیس بشئ"، وقال مرۃ: "لا یحتج بحدیثہ" وقال یحیی بن سعید: "کنا نتقی حدیثہ" وقال ابن سعد: "ثقۃ ولیس بحجۃ"، وقال یعقوب بن شیبہ: "صدوق ضعیف الحدیث جداً"، میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۱۳، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ بیشتر روایات میں "رخصت" اور "اذن" کے الفاظ آئے ہیں، بعض میں استمتاع کے الفاظ بھی آئے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۴۴۳ تا ۴۵۱) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفرع الأول فی نکاح المتعۃ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۴ تا ۲۶۶) باب نکاح المتعۃ۔ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعۃ اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ص ۵۲۷) رقم ۴۵۷۱۲ تا ۴۵۷۵۱، ۴۵۷۵۵، المتعۃ، النکاح۔

حلّت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصریؒ کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "ما حلّت المتعۃ قط إلّا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ أیام ما حلّت قبلہا ولا بعدہا" کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۶، رقم ۴۵۷۴۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جا سکتا ہے وہ یہ کہ آیت "وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ" میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عقد مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہوں اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمتِ متعہ پر بھی دال تھی، پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عقدِ مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا "ازواج" کے تحت داخل ہوگئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عقد مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں "ازواج" کے مفہوم سے خارج ہوگئیں، اس لئے اب یہ آیت ہمیشہ کے لئے حرمتِ متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہٗ أعلم۔

حرمتِ متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق

دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟ اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضؓ کی حدیثِ باب "أنّ النبيّ صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر" سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوۂ خیبر کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتحِ مکہ[1] کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوۂ حنین[2] کے موقع پر، بعض سے غزوۂ اوطاس[3] کے موقعہ پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت غزوۂ تبوک[4] کے موقعہ پر ہوئی۔[5]

---

[1] چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء يوم الفتح۔" کنز العمال (ج ۱۶، ص ۵۲۵، رقم ۴۵۷۳۷) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[2] امام نسائیؒ حضرت علیؓ کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: "قال ابن المثنیؒ: "يوم حنين" وقال: هٰكذا حدثنا عبد الوهاب من كتابه۔" سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۹) تحريم المتعة۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۸) کتاب النکاح، باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيرًا۔ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ حضرت سلمۃ بن الاکوعؓ سے روایت ہے، فرماتے ہیں: "رخّص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة ثلاثًا ثم نهى عنها" صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۱) باب نکاح المتعة ۱۲ مرتب

[4] حازمی نے اپنی کتاب "الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار" میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا[1]۔

لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے[2]۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوۂ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے[3] اور حضرت علیؓ کی "نہیٰ عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الأھلیۃ زمن خیبر

(حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

مما یلی الشام جاءت نسوۃ فذکرنا تمتعنا وھن تطفن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر إلیھن وقال: "من ھٰؤلاء النسوۃ؟ فقلنا: یا رسول اللہ إنسوۃ تمتعنا منھن" قال: "فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاہ وتمعر وجھہ وقام فینا خطیبا فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نھی عن المتعۃ فتوادعنا یومئذ الرجال والنساء ولم نعد ولا نعود لھا أبداً، فبھا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع"

دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۷۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرۃ القضاء کے موقعہ پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے "ماحلت المتعۃ قط إلا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ أیام ماحلت قبلھا ولا بعدھا" کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۴۵۷۴۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؓ فرماتے ہیں "سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم ینھیٰ عن متعۃ النساء فی حجۃ الوداع- کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۴۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر- ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحۂ ھٰذا

[1] علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۰) باب نکاح المتعۃ ۱۲ مرتب

[2] اس لئے کہ متعدد روایات میں مختلف غزوات کے موقعہ پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی ممانعت کا ذکر ہے، اگر تحریمِ متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر "رخصت" اور "اذن" کا ذکر نہ ہوتا جبکہ دوسرے مقامات پر بھی "رخصت" اور "اذن" کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں- ۱۲ مرتب

[3] علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۰) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الأهلية" سے ہے یعنی "لحومِ حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نہی عن متعة النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر" سے کوئی تعلق نہیں[1]، ورنہ دراصل فتحِ مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کردیا گیا تھا لیکن چونکہ فتحِ مکہ، غزوۂ حنین واوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتحِ مکہ کی طرف کردی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف[2]۔

---

[1] حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا ظرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الأهلية" کا ظرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہوسکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیثِ باب میں تو آپ کی یہ تاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن أبی طالب أن رسول الله صلی الله علیه وسلم نهی عن متعة النساء یوم خیبر وعن أکل الحمر الانسیّة" بخاری (ج ۲ ص۶۰۶) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص۴۵۲) باب نکاح المتعة۔

ان دونوں طرق میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحۃً "نهی عن متعة النساء" کا ظرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمتِ متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت وہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا ضعف اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہوسکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "اَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ وَطَعَامُ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ أُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ" یہ آیت سورۂ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص۴۶۰) تحریم متعة النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتحِ مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقعہ پر اس کی حرمت کا علم تھا کما فی فتح الباری (ج ۹ ص۱۶۹) باب نهی رسول الله صلی الله علیه وسلم عن نکاح المتعة أخیرا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] حضرت شاہ صاحبؒ نے حجۃ الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعۃ الحج" ہے نہ کہ "متعۃ النکاح"۔ عمرۃ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس وحنین والی روایات کا جواب بھی صراحۃً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۱۳۵ وص۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتب

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب سے بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوۂ خیبر کے موقعہ پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقعہ پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا[1]، و به يجمع[2] الروايات انشاء الله تعالیٰ۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً[3]"

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں[4] اور "منهن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما يدل عليه السياق، لہٰذا اس سے استدلال درست

---

[1] كما في حاشية سنن الترمذي للشيخ أحمد علي السهارنفوري رحمه الله (ج ۱ ص ۱۶۶)

نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں "وقال الشافعيؒ: لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرمه ثم أحله ثم حرمه إلا المتعة" فحمل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرمها، المغني (ج ۶ ص ۶۴۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

[2] اس صورت میں بھی "عمرة القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محمل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: وقد اختلف في وقت تحريم نكاح المتعة فأغرب ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء كما في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً ۔ ۱۲ مرتب

[3] سورۂ نساء آیت ۲۴ پ ۵ ۱۲ م

[4] علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة۔ روح المعاني (ج ۳ ص ۵، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الإسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؒ کی نسبت ایک قراءت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ" ۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا یہ حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

نہیں۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی النھی عن نکاح الشغار

" عن[1] عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لاجلب و لاجنب "

جلب وجنب کا ایک مطلب " باب زکوٰۃ " سے متعلق ہے، اس وقت "جلب" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ " مصدق " ہر شخص کے پاس جاکر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور " جنب " کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں " مصدق " کو پہنچنے میں دشواری ہو[2]، یہ دونوں ممنوع ہیں،

" جلب " و " جنب " کا دوسرا مطلب " باب سباق " سے متعلق ہے، اس صورت میں " جلب " کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز بھاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقین کا ضرر ہے، اور " جنب " کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہوسکے[3]، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں : " نسختھا آیۃ المیراث اذ کانت المتعۃ لامیراث فیھا " اور حضرت عائشہؓ اور قاسم بن محمدؒ فرماتے ہیں : " تحریمھا ونسخھا فی القرآن وذلک فی قولہ تعالیٰ : " وَالَّذِيْنَ هُمْ لِفُرُوْجِهِمْ حٰفِظُوْنَ اِلَّا عَلٰٓى اَزْوَاجِهِمْ اَوْ مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُهُمْ فَاِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُوْمِيْنَ " ولیست المتعۃ نکاحاً ولا ملک یمین۔ دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حاشیہ صفحہ ھذا

[1] الحدیث أخرجہ النسائی (ج ۲ ص ۸۴ و ۸۵) کتاب النکاح، باب الشغار۔ وأبو داؤد مختصراً (ج ۲ ص ۳۴۸) کتاب الجہاد، باب الجلب علی الخیل فی السباق ۱۲ م

[2] نہایہ (ج ۱ ص ۳۰۳) میں " جنب " کی اس تشریح کو " قیل " کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ " جنب " کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے " أن ینزل العامل بأقصی مواضع أصحاب الصدقۃ ثم یأمر بالأموال أن تجنب إلیہ، ای تحضر " اس مطلب کی صورت میں " جلب " اور " جنب " دونوں کا حاصل ایک ہوگا ۱۲ مرتب

[3] " جلب " اور " جنب " کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے النہایہ لابن الأثیر (ج ۱ ص ۲۸۱ و ص ۳۰۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۳۷۰ وص ۳۹۶، ۳۹۷) ۱۲ مرتب

"ولاشغار[1] فی الإسلام" شغار یعنی "آنٹے سانٹے" کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کردے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور "احد العقدین" دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔[2]

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور مہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعقد نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیثِ باب سے ہے کہ نکاحِ شغار منہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ[3]

حنفیہ کے نزدیک "نہی عن الأفعال الشرعیۃ" "منہی عنہ" کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہٰذا نکاح درست ہے[4]۔ واللہ اعلم

---

[1] وهو نكاح معروف في الجاهلية، كان يقول الرجل للرجل: شاغرني أي زوّجني أختك أو بنتك أو من تلي أمرها حتى أزوّجك أختي، أو بنتي، أو من آلي أمرها، ولا يكون بينهما مهر ويكون بضع كل واحد منهما في مقابلة بضع الأخرى، وقيل له "شغار" لارتفاع المهر بينهما، من "شغر الكلب" إذا رفع إحدى رجليه ليبول، وقيل: الشغر: البعد، وقيل: الاتساع - كذا في النهاية لابن الأثير (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

[2] شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کردے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاوی دار العلوم دیوبند (ج ۸، ص ۲۹) ۱۲ مرتب

[3] شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہٰذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲) باب المہر ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں "أحد البضعین" کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہٰذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرطِ فاسد ہے اور نکاح شرطِ فاسد سے باطل نہیں ہوتا "کما إذا تزوّجها علی أن یطلّقها وعلی أن ینقلها من منزلها ونحو ذلك"

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک ممانعت پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر۔ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۷۸) فصل و أما بیان ما یصح تسمیتہ مہرًا۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عفی عنہ

باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها

" عن[1] ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تزوج المرأة على عمتها أو على خالتها " پھوپھی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے[2]۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ " أحل لكم ما وراء ذلكم " عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہٰذا حدیثِ باب جو خبرِ واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کی جا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں " ولا تنكحوا المشركت حتى يؤمن[3] " سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خص عنہ البعض میں مزید تخصیص خبرِ واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے[4] کما هو محقق في أصول الفقه۔ والله أعلم

باب[5] ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح

عن[6] عقبة بن عامر الجهني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن أحق

---

[1] الحديث لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۳۲) ۱۲ م

[2] قال ابن المنذر: " أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه بحمد الله إختلاف إلا أن بعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفته خلافا وهم الرافضة والخوارج لم يحرموا ذلك "۔
كذا في المغني (ج ۶ ص ۵۷۳) الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

[3] سورۃ بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۲ ۱۲ م

[4] یہ سارا جواب حدیثِ باب کے خبرِ واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہؒ نے جمع " بين العمة وابنة أخيها " اور " بين الخالة وابنة أختها " کی حرمت پر " لا تنكح المرأة على عمتها " الحديث سے استدلال کیا ہے اور اسے خبرِ مشہور قرار دیکر فرمایا ہے " تجوز الزيادة على الكتاب بمثله "
اور شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں " أعني الحديث المذكور ثابت في صحيح مسلمؒ وابن حبانؒ ورواه أبو داودؒ والترمذيؒ والنسائيؒ، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ لگلے صفحہ پر)

الشروط أن یوفی بہا ما استحللتم بہ الفروج » یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرمگاہوں کو حلال کیا۔

عقدِ نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زواج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوہ اور سکنیٰ وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے۔ اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم انفاق اور عدمِ سکنیٰ کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔[1]

③ "وما لیس من القسمین" مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط[2] یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابۃ والتابعین، ورواہ الجم الغفیر، منہم ابو ہریرۃ وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعید الخدری رضی اللہ عنہم۔ ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۲۴ و ۲۲۵) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

ؐ شرح از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

[1] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۲ ص۷۷۲) باب الشروط فی النکاح، ومسلم (ج ۳ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح۔ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ھذا)

[1] قال الحافظؒ فی فتح الباری (ج ۹ ص۲۱۸ باب الشروط فی النکاح وأما شرط ینافی مقتضی النکاح کأن لا یقسم لہا أو لا یتسری علیہا أو لا ینفق أو نحو ذلک فلا یجب الوفاء بہ، بل إن وقع فی صلب العقد کفی وصح النکاح بمہر المثل، وفی وجہ یجب المسمی ولا أثر للشرط، وفی قول للشافعیؒ یبطل النکاح۔ ۱۲ مرتب

[2] اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۳۰) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینیؒ نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک شروط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاءً ضروری نہیں البتہ دیانۃً ضروری ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک امام احمدؒ کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجرؒ امام ترمذیؒ کا قول نقل کرکے فرماتے ہیں: "والنقل فی ھذا عن الشافعی غریب بل الحدیث عندھم محمول علی الشروط التی لا تنافی مقتضی النکاح بل تکون من مقتضیاتہ ومقاصدہ[1]" علامہ نوویؒ[2] اور علامہ ابن قدامہؒ[3] نے بھی امام شافعیؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمدؒ حدیثِ باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضاءِ عقد کے خلاف شروط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شروط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شروط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃً ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمانِ باری تعالیٰ "وَاَوْفُوْا بِالْعَهْدِ اِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُوْلًا[4]" کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شروط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیثِ باب اس سے ساکت ہے لہٰذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں[5]۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی الرجل یسلم وعندہ عشر نسوۃ

عن ابن عمرؓ أن غیلان بن سلمۃ الثقفی أسلم ولہ عشر نسوۃ فی الجاھلیۃ فأسلمن معہ، فأمرہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتخیر أربعاً منھن[6]۔

---

[1] فتح الباری (ج ۹ ص۱۸۱) باب الشروط فی النکاح ۱۲ م

[2] شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح ۱۲ م

[3] المغنی (ج ۶ ص۵۴۸) مسألۃ قال: وإذا تزوجھا وشرط لھا أن لا یخرجھا الخ ۱۲ م

[4] سورہ اسراء آیت ۳۴ پ۱۵ ۱۲ م

[5] اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتبِ حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۱۴۰) باب الشروط فی النکاح۔ اور گوہر محمودی (افاداتِ شیخ الہندؒ ص۲۰۱) ۱۲ مرتب

[6] الحدیث أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۴۰) باب الرجل یسلم وعندہ أکثر من أربع نسوۃ ۔ ۱۲ م

اس حدیث سے استدلال کرکے ائمہ ثلاثہؒ یہ کہتے ہیں کہ "کثیر الازواج کافر" اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کرکے بقیہ کو جدا کردے[1]، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا[2] بقیہ کا خود بخود فسخ ہوجائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے[3] اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ اس میں "تخییر" سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی[4]۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیثِ باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے[5]۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات[6] سے بھی ائمہ ثلاثہؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

---

[1] یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانۂ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ "ازواج" اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورتِ دیگر اختلافِ دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہوجائیگا، دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۲۱) لونکح أکثر من أربع ۱۲ مرتب

[2] ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب "ازواج" کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہوجائیگا کما ھو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص۶۲۱) وراجع لتفصیل هٰذه المسألة والمبسوط للسرخسی (ج ۵ ص۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

[3] مؤطا امام محمدؒ (ص۲۴۵) باب الرجل یکون عنده أکثر من أربع نسوة فیرید أن یتزوّج ۔ ۱۲م

[4] بعض روایات میں "تخییر" کے بجائے "أمسك منهن أربعًا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی مؤطا امام محمد (ص۲۴۴) اور بعض میں "خذ منهن أربعًا" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایة الدارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

[5] بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۷۱، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیثِ باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: "أن رجلًا من بنی أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلی الله علیه وسلم: اختر منهن أربعًا" فجعل یقول: أقبلی یا فلان مرتین، أدبری یا فلانة، أدبری یا فلانة، ۱۲ مرتب

[6] دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۶۹ تا ص۲۷۳، رقم ۹۳ تا ۱۰۴) ۱۲م

ائمہ ثلاثہؒ کا مسلک اختیار کیا ہے[1] اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

سمعت محمد بن اسماعیل یقول : " هٰذا حديث غير محفوظ " الخ

امام بخاریؒ کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہؓ کی مذکورہ حدیثِ باب جو معمرؒ نے زھری عن سالم بن عبداللہ عن ابن عمرؓ " کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت " زھری قال : حُدِّثت عن محمد بن سوید الثقفی " کے طریق سے مروی ہے " کما روی شعیب بن ابی حمزة وغیرہ عن الزھری " معمرؒ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہؓ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے " ان رجلاً من ثقیف طلق نساءہ، فقال له عمر : لتراجعن نساءك أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال[3] "

---

[1] موطا امام محمدؒ (ص ۲۴۳) ۱۲ م

[2] کمافی المغنی (ج ۶ ص ۶۲۰) ۱۲ م

[3] لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۳ مسند عبداللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے " حدثنا عبداللہ حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالا : ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه : أنا ابن شهاب عن سالم، عن ابيه أن غيلان ابن سلمة الثقفي اسلم وتحته عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : اختر منهن أربعا، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال : إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقذفه في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص (ج ۳ ص ۱۶۹) نقلاً عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وايم الله لتراجعن نساءك ولترجعن في مالك أو لأورثهن منك، ولآمرن بقبرك فيرجم كما رجم قبر أبي رغال۔

اس سے معلوم ہوا کہ معمر " زھری عن سالم عن أبیہ " کی سند سے غیلان بن سلمہؓ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہٰذا معمر کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۷۱ تا ص ۲۷۳، رقم ۱۰۱) باب المهر میں یہ روایت " ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ " کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

۔یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمر کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۷۷ و ۲۷۸) اور التلخیص الحبیر (ج ۳ ص ۱۶۸ تا ۱۷۰، رقم ۱۵۳۶) باب موانع النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فقال له عمر : " لتراجعن نساءك " غیلان بن سلمہ ثقفی رضی کی طلاق چونکہ طلاق "فار"[1] کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمر رضی نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

" أو لأرجمن قبرك كما رجم قبر أبي رغال "[2] ابو رغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں[3]، راجح قول یہ ہے کہ ابو رغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

---

[1] هو أن يطلق امرأته طلاقاً بائناً فى مرض موته بغير رضاها ثم تموت وهى فى العدة - القاموس الفقهى لغة واصطلاحاً (ص ۲۳۱) ۱۲ م

[2] ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : ولآمرن بقبرك فيرجم الخ جیسا کہ پیچھے حاشیہ میں یہ روایت گذر چکی ہے - ۱۲ م

[3] جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) یہ حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصول یابی میں لوگوں پر ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب " قاموس " نے اس قول کو " ابن سیدہ " کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے " غیر جید " قرار دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابرہہ (جو شاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو ڈھا دینے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابو رغال اس کا رہبر تھا، ابو رغال راستہ میں مر گیا تھا۔

صاحب قاموس " نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابو رغال جس کا نام زید بن مخلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو " مصدق " بنا کر بھیجا تھا، یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے، ابو رغال نے اسی بکری کے لینے پر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر ابو رغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ھلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) تحت کلمۃ " رغل " اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمۃ " الرغل " بالضم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کردیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے[۱]

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابو رغال کا ہوا۔

نیز لغت میں "رجم القبر" علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے[۲]، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوا دوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في الرجل يسبي الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها

عن[۳] أبي سعيد الخدري قال أصبنا سبايا يوم أوطاس ولهن أزواج في

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

[۱] سنن ابی داود (ج ۲ ص۴۳۳، کتاب الخراج الخ، باب نبش القبور العادية) میں حضرت عبداللہ بن عمروؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم يقول حين خرجنا معه إلى الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: هذا قبر أبي رغال وكان بهذا الحرم يدفع عنه، فلما خرج أصابته النقمة التي أصابت قومه بهذا المكان، فدفن فيه، وآية ذلك أنه دفن معه غصن من ذهب، إن أنتم نبشتم عنه أصبتموه معه، فابتدره الناس فاستخرجوا الغصن" ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ هذا)

[۱] مشہور شاعر جریر کہتا ہے ؎ اذا مات الفرزدق فارجموه كما ترمون قبر أبي رغال
لسان العرب (ج ۱۱ ص۲۹۱) ۱۲ مرتب

[۲] كما في لسان العرب (ج ۱۲ ص۲۲۸) ۱۲ م

[۳] الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص۴۷۰) باب جواز وطئ المسبية بعد الاستبراء، وإن كان لها زوج انفسخ نكاحه بالسبي - كتاب الرضاع - وأبوداود (ج ۱ ص۲۹۳) باب في وطئ السبايا، كتاب النكاح ۱۲ م

فو مهن، فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزلت : وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ »۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ " ذوات الازواج " جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہوجاتا ہے[1]، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال ہوجاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :

ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "سبی" یعنی گرفتار کرلینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سببِ فسخ "اختلافِ دارین" ہے[2]۔

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوۂ اوطاس کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے "تباینِ دارین" نہ ہوا تھا[3]۔

---

[1] البتہ وثنیہ کا نکاح عطاءؒ اور عمرو بن دینارؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم ہے تو مجوسیہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضۃ الأحوذی (ج ۵ ص ۶۶) ۱۲ مرتب

[2] ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۱) باب نکاح أھل الشرک۔

مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک نکاح فسخ ہوجائے گا اس لئے کہ سببِ فسخ یعنی "سبی" کا تحقق ہوگیا،

جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ "تباینِ دارین" نہیں پایا گیا۔

ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعدؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں "زوجین" جب مالِ غنیمت کے طور پر تقسیم کردیئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کردینے کی صورت میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کرکے اس کو اپنے لئے مخصوص کرلے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کردے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضۃ ضروری ہے۔

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحربیین اذا سبیا معًا ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۲) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال "مسلم" کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "أصابوا سبیاً یوم أوطاس لھن أزواج، فتخوفوا، فانزلت ھٰذہ الآیۃ، وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ"

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیثِ باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولھن ازواج فی قومھن" جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان "سبایا" کے ساتھ نہ تھے[1]۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت "قال: لما کان یوم أوطاس لحقت الرجال بالجبال وأخذت النساء، فقال المسلمون: کیف نصنع ولھن أزواج؟ فأنزل اللہ تعالیٰ: وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ اِلَّا مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ" سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہٰذا "تباینِ دارین" متحقق ہوگیا تھا[3]۔ واللہ اعلم

تم شرح الباب بتغیر و زیادۃ من المرتب۔[4]

باب[5] ما جاء فی کراھیۃ مھر البغی

"عن[6] أبی مسعود الأنصاری قال: نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن ثمن الکلب"

ثمن کلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البیوع، باب ما جاء فی ثمن الکلب کے تحت آئے گی۔

"ومھر البغی" بغی بکسر الغین بروزن "قوی" زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع "بغایا"

---

[1] حوالہ پیچھے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

[2] چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۴) ۱۲ م

[3] احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳۷) باب تحریم نکاح ذوات الأزواج۔ وراجع للتفصیل، وتکملۃ فتح الملھم (ج ۱ ص ۶۳ تا ۶۵) باب جواز وطی المسبیۃ الخ ۱۲ م

[4] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[5] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۹۸) کتاب البیوع، باب ثمن الکلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۹) کتاب المساقاۃ والمزارعۃ، باب تحریم ثمن الکلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، " بَغِی " بسکون الغین وتخفیف الیاء زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہر البغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے[۱]۔ " مہر بغی " کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے[۲]۔

" وحلوان الکاھن[۳] " یعنی " أجرۃ الکاھن " حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے " اجرۃ الکاھن " مراد ہوتی ہے[۴]۔

اہل عرب کاھن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔

" کاھن " اور " عرّاف " میں فرق یہ ہے کہ کاھن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عرّاف " مستور موجود " کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گم شدہ سامان اور شیٔ مسروق کے بارے میں بتلانا، کبھی عرّاف کو بھی کاھن کہدیا جاتا ہے[۵]۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے[۶]۔ واللہ اعلم

شرحِ باب از مرتب

---

[۱] عمدۃ القاری (ج ۱۲ ص۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

[۲] شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

[۳] حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوۃ سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتُہ، یعنی أطعمتہ الحلو۔

کاھن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اسے کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی " أخذ الرجل مہر ابنتہ لنفسہ " کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۴ ص۴۲۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۴] البتہ ابو علی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳۲) ۱۲ م

[۵] دیکھئے شرح نووی علیٰ مسلم (ج ۲ ص۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص۲۱۶، ۲۱۷) کتاب الطب باب الکہانۃ ۱۲ م

[۶] شرح نووی (ج ۲ ص۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لایخطب الرجل علی خطبة أخیه

عن[1] أبی هریرۃؓ ..... لایبیع الرجل علی بیع أخیہ ۔ "بیع علی بیع اخیہ" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کردو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیہ" اس کی صورت یہ ہے کہ خیارِ شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کردو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیثِ باب کی رُو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیہ" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہوجائیں اور بیع کی طرف مائل ہوجائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع روایت "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نهى أن يستام الرجل على سوم أخيه[2]" کی رُو سے ممنوع ہے[3]۔

بعض[4] کے نزدیک حدیثِ باب میں "بیع علی بیع أخیہ" سے "سوم علی سوم اخیہ" مراد ہے[5]

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص۲۸۸) كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع اخيه الخ ومسلم (ج ۱ ص۴۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه الخ ۱۲ م

[2] صحیح مسلم (ج ۲ ص۳) کتاب البیوع باب تحریم بیع الرجل علی بیع أخیہ الخ" ۱۲م

[3] تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۳۲۳ تا ۳۲۵) ۱۲ م

[4] چنانچہ صاحب عارضۃ الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے "لأن البیع لو تم لم یتصور آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص۳)۔

لیکن یہ دلیل وزنی نہیں اور "بیع علی بیع أخیہ" خیارِ شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

[5] باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

" ولا یخطب علی خطبۃ أخیہ " یہ ممانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہوگیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خِطبہ علی الخِطبہ جائز ہے جیساکہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے[1]۔

" و أمّا معاویۃ فصعلوك لامال له " صعلوک فقیر کو کہتے ہیں[2] جیساکہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

---

[1] مخطوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) خاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کردینے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق ناجائز ہے ، لأنّ فی ذلك إفساد اعلی الخاطب الأوّل و إیقاع العداوۃ بین الناس۔

(۲) خاطب کے پیغام کو رد کردے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خِطبہ علی الخِطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) خاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کردے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خِطبہ کی ممانعت ہے کما نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلّت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قاضی عیاضؒ نے اس صورت میں اباحتِ خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے اس صورت میں بھی ممانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خِطبہ علی خِطبۃ اخیہ کا جواز ہے، مثلاً عورت خاطب سے کہے " لا رغبۃ عنك "

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص۶۰۴ تا ۶۰۶ ، من خطب امرأۃ فلم تسکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۵۴ ، باب تحریم الخطبۃ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص۱۹۹ ، باب لایخطب الخ)

جہاں تک " ولا یخطب علی خِطبۃ أخیہ " کے تحت حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جارہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عن جابرؓ قال: قلنا: یا رسول الله، إنا كنا نعزل فزعمت اليهود أنها الموءودة الصغرى، فقال: كذبت اليهود، إن الله إذا أراد أن يخلقه فلم يمنعه۔

عزل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث،

اور حضرت جابرؓ ہی کی دوسری حدیثِ باب " قال: كنا نعزل والقرآن ينزل"[۱]

اور بعض روایات سے اس کا عدمِ جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت جذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزل کے بارے میں فرمایا " ذلك الوأد الخفي"[۲]

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراھیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں " لِمَ يفعل ذلك أحدكم ؟" نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپؐ کے یہ الفاظ آئے ہیں " لا عليكم أن لا تفعلوا ما كتب الله خلق نسمة هي كائنة

بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ معلوم ہوتی ہے جو انہوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[۱] مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۲۳) ۱۲ م

(حاشیہ صفحۂ ھذا)

[۱] لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۴۲) ۱۲ م

[۲] أخرجه الشيخانؒ، أنظر الصحيح للبخاري (ج ۲ ص ۷۸۴) باب العزل، والصحيح لمسلم (ج ۱ ص ۴۶۵) باب حكم العزل ۱۲ م

[۳] (ج ۱ ص ۴۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون[1]۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرضِ صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرۃ کے ساتھ اس کی اجازت[2] سے، اس لئے کہ وطی اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً[3]، احادیثِ جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایاتِ ممانعت اسی پر محمول ہیں[4]،

ضبطِ ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی

ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو تحریک چلی ہے اس کے عدمِ جواز میں شبہ نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبطِ ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبطِ ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنا لینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیتِ املاق" ہے اور یہ منشا بنصِ قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوْٓا اَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ[5]" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتلِ اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیۃ املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعت کا ایک عام حکم بھی بیان فرما دیا ہے،

---

[1] مسلم (ج ۱ ص۴۶۴) ۱۲ م

[2] جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص۳۱، مسند عمر بن الخطابؓ) میں حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمرؓ سے نقل کی ہے "أنّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم نهٰی عن العزل عن الحرّة إلا بإذنها" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۷، ص۲۳۱) باب من قال یعزل عن الحرّة بإذنها الخ ۱۲ مرتب

[3] چنانچہ مسلم (ج ۱ ص۴۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أعزل عنها إن شئت فإنّه سیأتیها ما قدّر لها" ۱۲ مرتب

[4] پھر روایات میں عقیدہ میں پختگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "ما کتب اللہ خلق نسمة هی کائنة إلى یوم القیامة إلا ستکون" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

[5] سورۃ الاسراء، آیت ۳۱ پ ۱۵ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخوفِ مفلسی تحدیدِ نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظامِ ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا[1]" اور قانونِ قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہوگئی، اسی طرح پہلے زمانہ میں پٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے "وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ[2]" اور "إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ[3]" نیز ارشاد ہے "وَلَوْ بَسَطَ اللّٰهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلٰكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ[4]"

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ ضبطِ ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرینِ معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ "ضبطِ ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت[5]" میں موجود ہے۔

واللہ أعلم

---

[1] سورۂ ہود آیت ۶ پ ۱۲ ۱۲ م

[2] سورۂ حجر آیت ۲۱ پ ۱۴ ۱۲ م

[3] سورۂ قمر آیت ۴۹ پ ۲۷ ۱۲ م

[4] سورۂ شوریٰ آیت ۲۷ پ ۲۵ ۱۲ م

[5] یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہوچکا ہے، اس کے دو حصے ہیں، ایک "ضبطِ ولادت کی شرعی حیثیت" یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے، دوسرا حصہ "ضبطِ ولادت کی عقلی واقتصادی حیثیت" جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء في القسمة للبكر والثيّب

عن[1] أبي قلابة عن أنس بن مالكؓ قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنّة إذا تزوّج الرجل البكر على امرأته "أقام عندها سبعاً" وإذا تزوّج الثيّب على امرأته أقام عندها ثلاثاً۔

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہؒ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی[2]

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حمادؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے[3]

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ[4]" اور "وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ[5]" ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیز اگلے باب (في التسوية بين الضرائر) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

---

[1] الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص۷۸۵) باب إذا تزوج البكر على الثيب، ومسلم (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقه البكر والثيب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

[2] علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہؒ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقه البكر الخ ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۱) باب القسم ۱۲ م

[4] سورۂ نساء آیت ۳ پ۴ ۱۲ م

[5] سورہ نساء آیت ۱۲۹ پ۵ ۱۲ م

"عن النبي صلی اللہ علیہ وسلم قال : اذا کان عند الرجل امرأتان فلم یعدل بینھا جاء یوم القیامة وشقه ساقط"[1]

حنفیہ کی جانب سے حدیثِ باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثیبہ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد[2] میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج أم سلمةؓ أقام عندھا ثلاثا، ثم قال: لیس بكِ علی أھلكِ ھوان إن شئتِ سبعتُ لك، وإن سبعتُ لك سبعتُ لنسائي"[3]۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ سنن دارقطنی[4] میں حضرت ام سلمہؓ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "لیس بك ھوان علی أھلك، إن شئتُ أقمتُ معك ثلاثاً خالصة لك، وإن شئت سبعتُ لك ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقیم معی ثلاثا خالصة۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں:

(۱) یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔

(۲) خود واقدی سے سنن دارقطنی[5] ہی میں حضرت عائشہؓ کی مرفوع روایت آئی ہے

---

[1] نیز اسی باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائه فیعدل ویقول: اللھم ھذہ قسمتي فیما أملك فلا تلمني فیما تملك ولا أملك" ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

[3] اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "إن شئتَ سبعتُ عندك وإن شئتَ ثلّثتُ ثم دُرتُ، قالت: ثلّث۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے "أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حین تزوج أم سلمة فدخل علیھا فأراد أن یخرج أخذت بثوبه، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: إن شئتِ زدتُكِ وحاسبتُكِ به، للبکر سبع وللثیب ثلاث۔

دیکھئے (ج ۱ ص۴۷۳) باب قدر ما تستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

[4] (ج ۳ ص۲۸۳) باب المھر، رقم ۱۴۳ ۱۲ م

[5] حوالہ بالا رقم ۱۴۴ ۱۲ م

"البكر إذا نكحها رجل وله نساء لها ثلاث ليال و للثيب ليلتان" اسطرح اس روایت میں اور پچھلی روایت میں تعارض ہوگیا فتساقطتا۔

(۳) ابن ابی حاتمؒ نے اپنی "علل[1]" میں "ابوقتیبہ عن اسرائیل عن أبی اسحاق من ابی سلمۃ بن عبدالرحمٰن عن ام سلمۃ" کے طریق سے روایت ذکر کی ہے "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها: إن شئت سبعتُ لكِ و إن سبعتُ لك سبعت لنسائی، وإن شئت ذدت فی مهرك وزدت فی مهورهن" اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں[2]۔

اس میں "لما خطبها قال لها" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپؐ قبل التزوج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہؓ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہؓ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ سبع پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہؓ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک واقدی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً "و إذا تزوج الثيب فثلاث ثم يقسم[3] للبكر سبعة أيام وللثيب ثلاثة أيام، ثم يعود إلى نسائه[4]" اور "و إلا فثلثت ثم أدور[5]") اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو بقیہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بناء پر قوی ہوجاتا ہے[6]۔

---

[1] (ج ۱ ص۴۰۵) علل أخبار رويت فی النكاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲ م

[2] كما قال العلامة العثمانی فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۴) ۱۲ م

[3] طحاوی (ج ۲ ص۱۱) باب مقدار ما يقيم الرجل عند الثيب أو البكر الخ برواية أنسؓ ۱۲ م

[4] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۲۸۳، رقم ۱۳۱ برواية انسؓ ۱۲ م

[5] طحاوی (ج ۲ ص۱۱ برواية عبدالملك بن ابی بكر بن عبدالرحمٰن ۱۲ م

[6] اشکال اور اس کے جوابات سے متعلق مذکورہ بحث اعلاء السنن (ج ۱۱ ص۱۱۳ و ۱۱۵) باب وجوب العدل بين الازواج فيما يطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی أهل المدينة (ج ۳ ص۲۴۹ تا ص۲۵۲) باب القسم بين النساء ۱۲

حدیثِ باب کا بعض احناف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نصِ قرآنی سے ثابت ہے جو عام ہے۔

اور حدیثِ باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوطِ قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں[1] اور اس کا ثبوت بھی اخبارِ آحاد سے ہے[2]، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "مجمل" ہیں اور اخبارِ آحاد ان کے لئے مفسِّر بن سکتی ہیں لہذا حدیثِ باب بھی آیاتِ عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہٰذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن[3] عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده أن رسول الله صلی الله علیه وسلم ردّ ابنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بمهر جدید ونکاح جدید "

عن[4] ابن عباس قال ردّ النبی صلی الله علیه وسلم ابنته زینب علی أبی العاص بن الربیع بعد ست سنین بالنکاح الاول ولم یحدث نکاحًا۔

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرّد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کرلے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

---

[1] دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۲) باب القسم ۱۲ م

[2] مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلی الله علیه وسلم إذا أراد سفرًا أقرع بین نسائه فأیتهن خرج سهمها خرج بها معه الحدیث۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹۱) باب فی القسم بین النساء، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

[3] الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۴۴ و ۱۴۵) باب الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر، لکن لیس فیه بمهر جدید " ۱۲ م

[4] الحدیث أخرجه ابو داؤد (ج ۱ ص ۳۰۴) باب إلی متی ترد علیه امرأته إذا أسلم بعدها، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے سبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔[1]

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف[2] ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے "أن رجلاً من بنی تغلب یقال له عباد بن النعمان فکان تحته امرأة من بنی تمیم فأسلمت، فدعاه عمرؓ، فقال: "إمّا ان تسلم و إما أن أنزعها منك" فأبی أن یسلم، فنزعها منه عمر"

نیز کتاب الحجہ[3] میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں: "أسلمت امرأة نصرانی، فقال له عمر رضی الله عنه: لتسلمنّ أولاً فرّق بینکما قال لا تحدّث العرب أنی أسلمت من أجل بضع امرأة، ففرق بینهما عمر رضی الله عنه۔ علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے[4]

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا[5] اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا،[6] اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

---

[1] دیکھئے ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۸۸) باب نکاح أهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دار الاسلام میں ہوں لیکن اگر دونوں دار الحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص۶۱۴) باب نکاح أهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دار الاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کرلے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاحِ جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص۱) باب النصرانی تکون تحته نصرانیة فتسلم النصرانیة والزوج غائب ثم یسلم الخ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۵ ص۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها، من قال یفرّق بینهما، کتاب الطلاق ۱۲ م

[3] (ج ۴ ص۸) ۱۲ م

[4] زاد المعاد (ج ۵ ص۱۳۹) فصل فی حکمه صلی الله علیه وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

[5] چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[6] دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۴) اور سنن ابن ماجہ ص۱۴۴) ۱۲ م

ابو العاصؓ غزوۂ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے[1] چنانچہ ابو العاصؓ نے واپس جا کر حسبِ وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابو العاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموالِ تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریّہ سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامانِ تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال انکو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور ۷ھ میں ہجرت کی[2]، اس موقعہ پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت میں چھ سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابو العاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابو العاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے[3]۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیثِ باب میں "مہرِ جدید" اور "نکاحِ جدید" کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایتِ باب میں "نکاحِ اول" کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاجؒ[4] بن ارطاۃ کی

---

[1] حضرت زینبؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابو العاص ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابو العاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابو العاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رضہ سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم وانقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ صـ۱۴۳ و ج ۳ صـ۳۱۵) ۱۲ مرتب

[2] سیرۃ ابن ھشام (ج ۲ صـ۸) ۱۲ م

[3] دیکھئے العرف الشذی (صـ۳۶۲) ۱۲ م

[4] کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ صـ۱۵۲) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور راجح قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدۃ الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گذری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اثناء عدت میں اس وقت متحقق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاحِ ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولامانع من ذلک من حیث العادۃ فضلاً عن مطلق الجواز[1]

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلافِ ظاہر ہے وہاں علامہ سہیلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ھبار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل ساقط ہو کر ضائع ہو گیا[2]، اس وقت سے حضرت زینب کو مسلسل خون آتا رہا یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی[3]، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدۃ الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوتِ سند کی بناء پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاحِ اول کے ساتھ لوٹانا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرضِ اسلام اور اس کے بعد اِبا ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرضِ اسلام سنہ ۸ھ میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔

اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ"[4] اور یہ آیت

---

[1] فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۳) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشرکۃ أو النصرانیۃ الخ ۱۲ م

[2] اس واقعہ سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۴ و ۱۲۵) ۱۲ م

[3] الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۰) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

[4] سورۃ الممتحنۃ، آیت (۱۰) پ ۲۸ ۱۲ م

مدنی ہے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی[1]، گویا حضرت زینبؓ کا ابو العاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا[2]۔

علامہ سہیلیؒ نے الروض الأنف[3] میں "عمرو بن شعیب" اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں "بالنکاح الاول" سے مراد "بمثل النکاح الأول" ہے یعنی "ردّها بمثل النکاح الأوّل في الصداق والحباء[4] لم يحدث زيادة على ذلك من شرط ولا غيره" لیکن یہ تاویل بھی خلافِ ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل على حديث عمرو بن شعيب "شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول بہ ہے جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہوجائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابو العاصؓ کی طرف "نکاحِ جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاحِ اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مرّ تحقیقہ، واللہ أعلم۔

---

[1] اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سنہ ۶ھ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۶۱) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

[2] لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابو العاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا "أي بنية أكرمي مثواه ولا يخلصن إليك، فإنك لا تحلين له" سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہٰذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ کا لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہوسکتا ہے؟ نیز ابو العاصؓ کے سفرِ شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحٰق کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "حتى إذا كان قبيل الفتح خرج أبو العاص تاجراً إلى الشام.... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلاً لقيته سرية لرسول الله صلى الله عليه وسلم الخ" سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۲) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ردِّ فتح مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سنہ ۶ھ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹ آتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سنہ ۶ھ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان سنہ ۸ھ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہٰذا حنفیہ کا عرضِ اسلام والا جواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ أعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

[3] (ج ۲ ص ۸۳) ۱۲ م

[4] عطیہ، مہر ۱۲ م

باب ما جاء فى الرجل يتزوّج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها

عن[1] ابن مسعودؓ أنه سئل عن رجل تزوّج امرأة و لم يفرض لها صداقًا و لم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعودؓ : لها مثل صداق نسائها لا وكس و لا شطط[2] و عليها العدّة و لها الميراث، فقال معقل بن سنان الأشجعى فقال : قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى بروع بنت واشق امرأة منا مثل الذى قضيت، ففرح بها ابن مسعودؓ ".

اگر احد الزوجین اس حال میں مرجائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا ، سفیان ثوریؒ ، امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی قولِ جدید اسی کے مطابق ہے ۔

جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا ، امام شافعیؒ کا قولِ قدیم بھی یہی ہے[3]۔

حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے[4] کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا نام معقل بن سنان آیا ہے کما فی حدیث الباب، بعض میں "معقل بن یسار"، بعض میں "رجل من أشجع"، اور بعض میں "ناس من أشجع" آیا ہے[5] لہٰذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنانؓ والی روایت کو امام ترمذیؒ نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے[6]۔

---

[1] الحديث أخرجه أبو داؤد (ج ۱ ص۲۸۸) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا حتى مات، والنسائى (ج ۲ ص۸۸) إباحة التزويج بغير صداق ۱۲ م

[2] الوكس: النقص والشطط: الجور كما فى النهاية (ج ۵ ص۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذیؒ نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۱ و ص۲۲) باب المهر ۱۲ مرتب

[4] بذل المجهود (ج ۱۰ ص۱۳۲) باب فيمن تزوّج ولم يسم صداقًا الخ ۱۲ م

[5] ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۵ و ۲۴۶) كتاب الصداق، باب أحد الزوجين يموت ولم يفرض لها صداقًا ولم يدخل بها ۱۲ مرتب

[6] بلکہ خود امام بیہقیؒ فرماتے ہیں کہ " هذا الاختلاف فى تسمية من روى قصة بروع بنت واشق عن النبى صلى الله عليه وسلم لا يوهن الحديث فإن جميع هذه الروايات أسانيدها صحاح وفى بعضها ما دلّ على أن جماعة من أشجع شهدوا بذلك فكأن بعض الرواة سمّى منهم واحدًا وبعضهم سمّى اثنين وبعضهم أطلق ولم يسم، ومثله لا يرد الحديث ولولا ثقة من رواه عن النبى صلى الله عليه وسلم لما كان لفرح عبد الله بن مسعودؓ بروايته معنى والله أعلم سنن كبرىٰ بیہقی (ج ۷ ص۲۴۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابۂ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کرلیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

تمت أبواب النکاح فللہ الحمد فی الأولیٰ والآخرۃ

أبواب الرّضاع

باب ماجاء یحرم من الرّضاع مایحرم من النسب

عن علیؓ بن أبی طالبؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان اللہ حرّم من الرضاع ماحرّم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتبِ حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے[2]۔

ایک سوال اور اس کا جواب اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثناء منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمتِ رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جارہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جائے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخِ رضاعی کی نسبی بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسبی رشتوں میں "أخت الأخ" کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ "أخت الأخ" ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ "اخت نسبی" ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسبی تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کردیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

---

[1] الحدیث أخرجہ النسائی عن عائشۃؓ (ج ۲ ص۸۵) مایحرم من الرضاع ۱۲ م

[2] علامہ ابن نجیمؒ نے ان مستثنیات کی اکاسی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحرالرائق (ج ۳ ص۲۲۳ و ص۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔

اس پر شیخ ابن ہمامؒ نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں "حلائل أبنائکم" کے ساتھ "الذین من أصلابکم" کی قید لگی ہوئی ہے[1]، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ "یحرم من الرضاع" کے ساتھ "مایحرم من النسب" کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور "حلیلۃ الابن" کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہئے[2]۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لاینحل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامیؒ نے بھی اس اعتراض کو نقل کرکے اس کا کوئی جواب نہیں دیا[3]، حالانکہ "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حرمت متفق علیہ ہے حتی کہ تفسیر مظہری[4] اور تفسیر قرطبی[5] میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قولِ جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے[6]، اس لئے "حلیلۃ الابن الرضاعی" کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے[7]، جس کی وجہ سے اعتراضِ مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمامؒ کا تعلق ہے سو اوّل تو ان کا یہ اعتراض بطورِ فتویٰ نہیں پھر اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تفرد ہے اور ان کے شاگردِ خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں "لا تقبل تفردات

---

[1] سورۂ نساء آیت (۲۳) پ ۴ ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص۔۔ و ص۔۔) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] ردّ المحتار (ج ۲ ص۴۰۵) باب الرضاع ۱۲ م

[4] (ج ۲ ص۔۔) تحت قولہ تعالیٰ: وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الخ ۱۲ م

[5] (ج ۵ ص۱۱۶) ۱۲

[6] تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص۴۷۲) ۱۲

[7] البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: وتوقف فیہ شیخنا وقال: إن کان قد قال أحد بعدم التحریم فھو أقوی۔ زاد المعاد (ج ۵ ص۵۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاعۃ الخ ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا[۱]، لہٰذا ان کی عبارت کی بناء پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن ہمامؒ کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہوسکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث "یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب[۲]" میں "من" سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر دو چیزوں سے مرکب ہے ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہٰذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سببِ حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق[۳] میں علامہ ابن نجیمؒ کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب سے مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرف الشذی[۴] میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فللّٰہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحبِ ہدایہؒ نے تصریح کی ہے کہ "الَّذِيْنَ مِنْ اَصْلَابِكُمْ" کی قید متبنّیٰ کو خارج کرنے کے لئے ہے[۵] یعنی حلیلۃ المتبنّیٰ حرام نہیں والله أعلم

---

[۱] کما ذکر الشیخ البنوری رحمہ اللہ فی معارف السنن (ج ۱ ص۵۵) باب فی التسمیۃ عند الوضوء ۱۲ مرتب

[۲] أخرجہ ابن ماجہ فی سننہ (ص۱۳۹) باب یحرم من الرضاع الخ عن عائشۃ رض ۱۲ م

[۳] (ج ۳ ص۲۲۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

[۴] (ص۳۶۸) باب ماجاء یحرم من الرضاع الخ ۱۲ م

[۵] ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۲۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاح ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطہ سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؒ، ابوسلمہؒ بن عبدالرحمٰن، سلیمانؒ بن یسار، عطاء بن یسارؒ، مکحولؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابو قلابہؒ، ایاسؒ بن معاویہ، قاسمؒ بن محمد، سالمؒ، حسن بصریؒ، ابراہیمؒ بن علیہ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؒ اور داؤد ظاہریؒ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؒ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے[1]۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل " وَأُمَّهٰتُكُمُ[2] اللّٰتِيْٓ أَرْضَعْنَكُمْ " ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمّہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیص الشئ بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدا سے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں[3]،

قائلینِ حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا " فلیلج علیكِ فإنه عمّكِ[4] " نیز قائلینِ حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

---

[1] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۹۵) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

[2] سورۂ نساء، آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲م

[3] واحتج بعضهم (علی عدم الحرمة) من حیث النظر بأن اللبن لاینفصل من الرجل وإنما ینفصل من المرأة فکیف تنتشر الحرمة الی الرجل، والجواب أنه قیاس فی مقابلة النص فلا یلتفت إلیه۔

أنظر لمزید التفصیل فتح الباری (ج ۹ ص۱۵۱) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

[4] یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص۷۶۴) باب لبن الفحل اور مسلم (ج ۱ ص۴۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے "أنّه سئل عن رجل له جاريتان أرضعت إحداهما جارية والأخرى غلامًا أيحل للغلام ان يتزوج بالجارية؟ فقال: لا اللقاح واحد۔"

یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہوگیا کہ یہ رشتے حرام ہیں[1] ۔ واللہ أعلم

تم شرح الباب بزيادة من المرتب

باب ماجاء لاتحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة[3] عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تحرم المصة ولا المصّتان[4]

ایک روایت میں "ولا الإملاجة ولا الإملاجتان" کی زیادتی بھی آئی ہے[4]، مصّہ اسم مرّہ ہے جو مصّ یمصّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچّہ کا فعل ہے، جبکہ "إملاج" ادخال کے معنی میں ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

---

[1] هو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذى أرضعت كل واحدة منهما كان أصله ماء الفحل - النهاية (ج ٤ ص۲۶۲) بتغير يسير ۱۲ مرتب

[2] لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت اگرچہ جمہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظؒ نے بھی اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۵۱)، علامہ عینیؒ نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۹۷)، نیز علامہ ابن حزمؒ اپنی کتاب مراتب الاجماع (ص۶۶) میں لکھتے ہیں "واختلفوا فی رضاع الفحل" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] الحديث أخرجه مسلم (ج ١ ص۴۶۸) فصل لاتحرم المصة ولا المصتان الخ وابوداؤد (ج ١ ص۲۸۲) باب هل يحرم مادون خمس رضعات ۱۲م

[4] صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۶۸ و ۴۶۹) "مصّتان" والی روایت (بروایت عائشہؓ) مستقل طور پر اور "إملاجتان" والی روایت (بروایت ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں جو "عبداللہ بن زبیر عن ابیہ" کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذیؒ نے اس کو "غیر محفوظ" قرار دیا ہے، دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص۲۱۷ و ۲۱۸) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محرّم ہوتی ہے؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محرّم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت علی، ابن مسعود، ابن عمر اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذہب یہ ہے کہ حرمت کم ازکم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابوعبیدؒ، اسحاقؒ، ابوثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ان حضرات کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں مصّۃ اور مصّتین کو غیر محرّم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محرّم ہیں[1]۔

تیسرا مذہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے[2]

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیثِ باب سے ہے فرماتی ہیں «أنزل فی القرآن عشر رضع معلومات، فنُسِخ من ذلك خمس وصار إلى خمس رضعات معلومات، فتوفّی رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم والأمر علی ذلك» یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے[3]۔

چوتھا مذہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے[4]، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے[5]۔

---

[1] ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولین - ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) فصل لا تحرم المصّۃ الخ - ۱۲ م

[4] جیسا کہ موطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالك عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد اللہ ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها۔ (ص ۵۳۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب

[5] حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالٰے کا فرمان " وَاُمَّهٰتُكُمُ الّٰتِيْٓ اَرْضَعْنَكُمْ "[1] اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل وکثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبرِ واحد سے تقیید و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے[2]

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان " یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب"[3] اس میں بھی مطلق رضاعت کو محرّم قرار دیا گیا ہے قلیل وکثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابوحنیفہؒ نے " حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمرہ عن شریح بن ھانی عن علیؓ بن ابی طالب " کے طریق سے اس طرح مرفوعًا روایت کیا ہے " یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله وکثیره "[4] یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات واثبات ہیں اور امام ابوحنیفہؒ کے سوا سب صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں " کتبنا إلی إبراهیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدثنا أن علیاً وابن مسعودؓ کانا یقولان: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب قلیله وکثیره "[5]

⑤ مؤطا امام محمد[6] میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں " ما کان من الحولین وإن کانت مصة واحدة فهی تحرم "

---

[1] سورۂ نساء آیت ۲۳ پ ۴ ۱۲ م

[2] دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۳ تا ص ۱۲۶) مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

[3] سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۱) ما یحرم من الرضاع ۱۲ م

[4] جامع المسانید للخوارزمی (ج ۲ ص ۹۰) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنیفة (ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص ۸۲) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

[6] (ص ۲۷۶) باب الرضاع ۱۲

(۶) مصنفؔ عبدالرزاق میں بھی حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محرّم ہے۔

(۷) اگلے باب (فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاریؔ میں بھی ہے جس میں آپ نے صرف "انی قد ارضعتکما" سنکر "دعھا عنک" کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوئی۔

(۸) مصنفؔ عبدالرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل وکثیر مقدار کے محرّم ہونے پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؔ میں اپنی سند سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے "لا تحرم الرضعۃ ولا الرضعتان" کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا "قد کان ذلك فأما الیوم فالرضعۃ الواحدۃ تحرم"

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؔ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں کہ "کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرّمن، ثم نسخن بخمس معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی فیما یقرأ من القرآن" حالانکہ مصاحف عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ "فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھی فیما یقرأ من القرآن" سو ان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثارؔ میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبداللہ

لہ (ج ۷، ص۴۶۶، رقم ۱۳۹۱۱) باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص۷۶۵ و ۷۶۶) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

لہ دیکھئے (ج ۷، ص۴۶۶ تا ۴۷۰) ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص۱۵۲ مطلب اختلف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

ہ (ج ۱ ص۱۲۹)۔

بن ابی بکرؒ کا تفرد ہے اور عمرہ کے دوسرے شاگرد یحییٰ[1] بن سعید انصاری اور قاسم[2] بن محمد جو عبداللہ بن أبی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہٰذا یہ عبداللہ بن أبی بکر کا وہم ہے[3]۔

اور اگر بالغرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی " وھی فیما یقرأ من القرآن " کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جزء تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنیٰ بیان کئے ہیں[4]، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے[5]، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشأ یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں ؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلّم ہے لیکن یہ صرف منسوخ التلاوۃ ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ ابن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

---

[1] یحییٰ بن سعید کی روایت کے لئے دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

[2] قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھئے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۶) کذا فی تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۴۶) ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المعتصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۳۲۱) و فیہ: مع أنّہ (أی کون خمس رضعات من القرآن) محال لأنہ یلزم أن یکون بقی من القرآن مالم یجمعہ الراشدون المهدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل ان یکون ما أثبتوہ فیہ منسوخًا وما قصروا عنہ ناسخًا، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ من هٰذا القول وقائلیہ ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۸) ۱۲ م

[5] دیکھئے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوعہ دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے[1]، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں کما مرّت۔ واللہ اعلم

باب ما جاء فی شہادۃ المرأۃ الواحدۃ فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأۃ فجاءتنا امرأۃ سوداء فقالت: إنی قد أرضعتکما، فأتیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانۃ بنت فلان فجاءتنا امرأۃ سوداء، فقالت: إنی قد أرضعتکما وھی کاذبۃ، قال: فأعرض عنی قال: فأتیتہ من قبل وجھہ فأعرض عنی بوجھہ، فقلت: إنھا کاذبۃ، قال: وکیف بھا وقد زعمت أنھا قد أرضعتکما دعھا عنک۔

اس حدیث کی بناء پر امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔

جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبیؒ اور عطاءؒ کا بھی یہی مسلک ہے[2]۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے "فَإِنْ لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَّامْرَأَتَانِ"[3]۔

اور حدیثِ باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپؐ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ "کیف وقد قیل دعھا عنک[4]" یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواری پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپؐ نے پہلی بار حضرت عقبہؓ کی بات سنکر اس پر فیصلہ نہیں

---

[1] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۶) کتاب الرضاع ۱۲ م

[2] دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادۃ المرضعۃ، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۵ و ص ۲۶۹) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ مرتب

[3] سورۂ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۳ ۱۲ م

[4] صحیح بخاری (ج ۱ ص ۳۶۳) کتاب الشہادات، باب شہادۃ المرضعۃ ۱۲ م

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپؐ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
نیز شمس الائمہ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں بھی قانوناً قابلِ قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہوگئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت دی، ظاہر ہے کہ یہ "شہادت الضغن" تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں[1] لہٰذا یہ حدیث حنابلہ کے نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبہات میں ذکر کی ہے[2] جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے قائم کیا گیا ہے واللہ أعلم۔

باب ماجاء ما ذکر أنّ الرّضاعة لا تحرّم إلّا فی الصغر دون الحولین

عن[3] أمّ سلمةؓ قالت: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یحرم من الرضاعة إلّا ما فتق[4] الأمعاء فی الثدی وکان قبل الفطام" مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی حاجت نہ ہو۔

---

[1] مبسوط سرخسی (ج ۵ ص۱۳۸) کتاب النکاح، باب الرضاع، اثبات الرضاع بشہادۃ النساء۔ فرماتے ہیں: والدلیل علیہ أن تلک الشہادۃ کانت عن ضغن فانّہ قال: جاءت امرأۃ سوداء تستطعمنا فأبینا أن نطعمها فجاءت تشهد علی الرضاع، وبالإجماع بمثل هٰذہ الشہادۃ لا تثبت الحرمۃ، فعرفنا أن ذلک کان احتیاطاً علی وجہ التنزہ۔ ۱۲ مرتب

[2] صحیح بخاری (ج ۱ ص۲۷۶ و ۲۷۵) ۱۲ م

[3] الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوی الترمذیؒ قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ۔ سنن ترمذی (ج ۳ ص۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

[4] من فتقہ: شققتہ، أی ما وقع موقع الغذاء بأن یکون فی أوان الرضاع، قولہ فی الثدی۔ حال من فاعل فتق أی فاتقاً منها ولا یشترط کونہ من الثدی، فإن إیجار الصبی محرم۔ مجمع بحار الأنوار (ج ۴ ص۹۱) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحۃً دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدّتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغر میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محرّم ہے[1]، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی[2]۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أن[3] سالماً مولیٰ أبی حذیفة کان مع أبی حذیفة وأهله فی بیتهم، فأتت یعنی بنت سهیل النبی صلی الله علیه وسلم، فقالت: إن سالما قد بلغ ما یبلغ الرجال وعقل ما عقلوا وإنه یدخل علینا وإنی أظن أن فی نفس أبی حذیفة من ذلك شیئا، فقال لها النبی صلی الله علیه وسلم: أرضعیه تحرمی علیه ویذهب الذی فی نفس أبی حذیفة، فرجعت إلیه، فقالت: إنی قد أرضعته، فذهب الذی فی نفس أبی حذیفة"

لیکن طبقات ابن سعد میں واقدی کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے[4] "وکان بعد یدخل علیها وهی حاسر، رخصة من رسول الله لسهلة بنت سهیل"

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے "واقعة حال لا عموم لها" جبکہ حدیثِ باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدۂ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاع سے متعلق اقوالِ فقہاء | پھر جمہور کا مدّتِ رضاع کی تحدید میں اختلاف ہے۔

---

[1] المحلّٰی (ج ۱۰ ص ۱۸ و ۱۹) رضاع الکبیر محرّم مسئلہ ۱۸۶۹ ۱۲ م

[2] حوالۂ بالا (ج ۱۰ ص ۸) صفۃ الرضاع المحرّم مسئلہ ۱۸۶۸ ۱۲ م

[3] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۶۹) ۱۲ م

[4] طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۷۱) فی تسمیة النساء المسلمات المبایعات من قریش وترجمة سهلة، نیز حافظ ابن حجرؒ نے بھی الاصابہ (ج ۴ ص ۳۳۶) میں حضرت سہلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔ کذا فی تکملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۴۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے[1]۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے[2]۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ[3] " سے ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں " قال رسول الله صلی الله علیه وسلم : لا رضاع إلا ما كان في الحولين[4] "

امام ابو حنیفہؒ " وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ " سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ " حولین " کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے " فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں " فَاِنْ " کی فا تعقیب کے لئے ہے جو اس پر دال ہے کہ " فصال " بعد الحولین ہوگا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ " مولود لہ " یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں[5]۔

---

[1] امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری "حولان وشہر" تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۱۴۷) باب من قال لا رضاع بعد حولین۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) کتاب الرضاع ۱۲ م

[3] سورۂ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۲ ۱۲ م

[4] رواه الدارقطني في سننه (ج ۴ ص۱۷۴، رقم ۱۰، الرضاع) وقال : لم يسنده عن ابن عيينةؒ غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ "۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والهيثم بن جميل وثقه الامام أحمد والعجلي وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ " كذا في نصب الراية (ج ۳ ص۲۱۹) وراجعه لطرقه الموقوفة ۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[5] اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے "وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا"[1] کہ اقلِ مدتِ حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحبِ ہدایہؒ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کرکے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس[2] ماہ کی مدت ہوتی "کالأجل المضروب للدینین" لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہؓ کی روایت "لا یکون الحمل أکثر من سنتین قدر ما یتحول ظل المغزل"[3] اس لئے اکثر مدتِ حمل دو سال ہوئی[4]

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں "وما أجاب به صاحب الهداية ههنا فهو ركيك جدًا" اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آرہا ہے[5] جو درست نہیں۔

لہٰذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفیؒ نے دیا ہے کہ "حملہ" کا مطلب "حمل علی الأیدی" ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادۃً بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے[6]

---

[1] سورۂ احقاف آیت (۱۵) پ۲۶ ۱۲م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) ۱۲م

[3] سنن دارقطنی (ج ۳ ص۳۲۲، رقم ۲۸۰) باب المهر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص۴۴۳ کتاب العدد، باب ماجاء في أكثر الحمل۔ حضرت عائشہؓ کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہے ۱۲ مرتب

[4] دیکھئے ھدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۰۹) کتاب الرضاع ۱۲م

[5] اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہؓ کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مخصص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہٰذا اثر ناسخ ہی بنے گا مخصص نہیں۔ کذا فی فیض الباری (ج ۴ ص۲۷۸) باب من قال لارضاع بعد الحولین۔ ۱۲ مرتب

[6] علامہ نسفیؒ نے یہ جواب امام ابوحنیفہؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص۲۵) جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص۲۷۹) میں اس جواب کو زمخشری کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زمخشری کی کشاف میں یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت "حَمَلَتْهُ اُمُّهٗ كُرْهًا وَّوَضَعَتْهُ كُرْهًا"[1] میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ "حمل علی الأیدی والأکف" جس کا تقاضا یہ ہے کہ "وحمله وفصاله" میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی:

(۱) حملته أمه كرها أی فی البطن (۲) ووضعته كرها (۳) وحمله أی علی الأیدی (۴) وفصاله۔

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبینؒ کا مسلک دلائل کی رُو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیمؒ فرماتے ہیں[2]: "ولا یخفی قوة دلیلهما" اس لئے کہ آیت "وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ" میں آگے "لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں

اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ "فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضامندی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا متعین ہے واللہ اعلم

تم شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأمة تعتق ولها زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو خیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کرلے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس خیار کو خیارِ عتق کہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو خیارِ عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

---

[1] سورۂ احقاف آیت ۱۵ پ ۲۶۔ ۱۲م

[2] البحرالرائق (ج ۳ ص ۲۲۳) کتاب الرضاع ۱۲م

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیارِ عتق ہے[1] جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیارِ عتق کے قائل نہیں[2]۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے "عن الأسود عن عائشة قالت كان زوج بريرة حرًّا فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم[3]"

ائمہ ثلاثہؒ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ھشام بن عروہ عن أبیہ عن عائشہؓ کے طریق سے اس طرح مروی ہے " قالت: كان زوج بريرة عبدًا فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًّا لم يخيّرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک " ولو كان حرًّا لم يخيّرها" کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جزء نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے[4] اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوجِ بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوجِ بریرہؓ کے آزاد ہونے

---

[1] طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراھیم نخعیؒ، حمادؒ اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة وزوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

[2] عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاءؒ، سلیمان بن یسارؒ، ابو قلابہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالۂ بالا۔ ۱۲ مرتب

[3] أخرجه الترمذي في الباب وأبو داؤد في سننه (ج ۱ ص ۳۰۲) كتاب الطلاق، باب من قال كان حرًّا، والنسائي في سننه (ج ۱ ص ۳۶۶) كتاب الزكوٰة، إذا تحولت الصدقة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروة: فلو كان حرًّا ما خيّرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۰۱) كتاب الطلاق، باب خيار الأمة تعتق وزوجها مملوك ۱۲ مرتب

کی[1] اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی[2]، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی[3] جبکہ دوسری روایت میں حر یا عبد ہونے میں شک ہے[4]، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے[5]، لہٰذا اسود کی حر ہونے سے متعلقہ روایت راجح ہے[6]، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبتِ زیادت ہونے کی بناء پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینیؒ فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہوسکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ " إنه كان عبداً في حالةٍ، وحرّاً في حالةٍ أخرى " اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیت کے بعد حریت آسکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیت نہیں آسکتی جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیت مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہؓ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام[7]۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں " وكان اسم زوجها مغيثاً وكان مولى، فخيّرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم " اس روایت میں لفظ "مولی" صراحۃً آیا ہے[8]

---

[1] عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

[2] دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

[3] یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوج بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوکۃ تعتق وھی تحت حر أو عبد ۱۲ م

[4] دیکھئے مسلم (ج ۱ ص۴۹۴) ۱۲ م

[5] یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب من قال کان حرًّا، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

[6] مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱ ص۲۶۲) باب فی المملوکۃ الخ سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدیٰ لابن القیمؒ ۱۲ مرتب

[7] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۱) کتاب الطلاق، باب خیار الأمۃ تحت العبد ۱۲ مرتب

[8] حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الاصابہ (ج ۳ ص۴۵۲، رقم ۸۱۴۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ "عبد" آیا ہے وہ "مولیٰ" کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ "عبدیت" کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے "أن زوج بريرة كان عبدا أسود لبني المغيرة يوم اعتقت بريرة"

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہ رضی اللہ عنہا کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔

پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں مؤثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

"عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر[1]"

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے[2] چنانچہ یہ روایت بیس سے زائد صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے[3]،

---

[1] ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

[2] چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیثِ متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۸۳) قبیل باب العمل بالحاق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکملۂ شرح المہذب للمطیعی (ج ۱۶ ص ۴۰۶)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث "الولد للفراش" هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العمدة (ج ۲۳ ص ۲۵۱) كتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للحافظؒ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

[3] رواۃ صحابۂ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۱) روایتِ حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص۲۵) مسند عمرؓ۔

(۲) " حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص۵۹ و ۶۵ و ۱۰۴) مسند عثمانؓ۔

(۳) " حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص۲۷۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتبہات،

(۴) " حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص۲۶۷) مسند ابوامامہ۔

(۵) " حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیثِ باب۔

(۶) " حضرت عمرو بن خارجہؓ، سنن ابن ماجہ (ص۱۹۴) ابواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔

(۷) " حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۰) کتاب الطلاق، باب الحاق الولد بالفراش۔

(۸) " حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔

(۹) " حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔

(۱۰) " حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔

(۱۱) " حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔

(۱۲) " حضرت براء بن عازبؓ، معجم طبرانی۔

(۱۳) " حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔

(۱۴) " حضرت عبادۃ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔

(۱۵) " حضرت ابومسعودؓ، معجم طبرانی۔

(۱۶) " حضرت واثلہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔

(۱۷) " حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۸ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔

(۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۱۰) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔

(۱۹) " حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۰) کتاب الطلاق باب الحاق الولد بالفراش الخ

نسائی میں یہ روایت ابن مسعودؓ کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعودؓ کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔

(۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔

(۲۱) " حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ مروی ہے

دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص۱۳ و ص۱۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

اس روایت میں "حجر" سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے "حجر" سے خیبت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی "حرمان الولد الذی یدّعیہ" اور بعض نے "حجر" سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظؒ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے[۱]۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاقِ حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے "ومثل ذلک کثیر فی کلام البلغاء"۔

پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں:

(۱) فراش قوی، جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہوجاتا ہے اور انکار سے منتفی نہیں ہوتا الّا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

(۲) فراش متوسط، جو امّ ولد کا فراش ہے اس کے دوسرے بچہ سے نسب بغیر دعوہ ثابت ہوجاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوتِ نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب منتفی ہوجاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

(۳) فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوتِ نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے[۲]۔

حدیثِ باب کی بناء پر کتبِ حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہوجائے تب بھی نسب ثابت ہوجاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراشِ قوی ہے[۳] "والولد للفراش"۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظِ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے[۴]۔

حضرت شاہ صاحبؒ جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

---

[۱] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۶ و ص۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

[۲] دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبّہات ۱۲ م

[۳] البحر الرائق (ج ۴ ص۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

[۴] فتح الباری (ج ۱۲ ص۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علیٰ صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۰) باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتّب

شوہر کانہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام، جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کررہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے[1] اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامتہً ہی کیوں نہ ہو، اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہوچکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقّتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ "الولد للفراش" کے بعد "وللعاهر الحجر" کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کررہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کررہی ہے جب ظاہر حالات سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی "فتبيّن أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفي لا سبيل إلى القطع به"

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الإمکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہوجاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ انسان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہوسکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

---

[1] فیض الباری (ج ۴ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) ۔ وفیه : ولکنّهم شرطوا (ای الشافعیة) إمکان الوطء أيضاً بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش) ..... ثم إنه ماذا يكون باشتراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأتت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت ـ والعياذ بالله ـ وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوةً وضعفاً، فالذي يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يتجسس سرائر الناس ۱۲ مرتّب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی محظور لازم نہ آئے، اور زیرِ بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی محظور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اُسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔

واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم۔

باب[1] ما جاء فی کراهیة أن تسافر المرأة وحدها

عن أبی سعید الخدری قال: قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یحل لامرأة تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تسافر سفرًا یکون ثلاثة أیام فصاعدًا إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔[2]

عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفرِ حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوبِ حج نہ ہوگا بلکہ سفرِ حج جائز بھی نہ ہوگا،

جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفرِ حج ایسے مامون رفقاء کے ساتھ ہو جن میں قابلِ اعتماد عورتیں بھی ہوں[3]،

مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیتِ حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً "وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا[4]" اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "أیها الناس قد فرض علیکم الحج فحجوا[5]" نیز عدی بن حاتمؓ کی روایت میں

---

[1] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[2] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العمرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۴۳۳) کتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے بدایة المجتهد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، الجنس الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۰) کتاب الحج ۱۲ مرتب

[4] سورۂ آل عمران آیت (۹۷) پ ۴ ۱۲ م

[5] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۳۲) باب فرض الحج مرة فی العمر ۱۲ م

آپؐ کا فرمان ہے "والذی نفسی بیدہ لَیُتِمَّنَّ اللہ ھٰذا الأمر حتی تخرج الظعینۃ من الحِیرۃ فتطوف بالبیت فی غیر جوار أحد[1]"

حنفیہ اور حنابلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیثِ باب۔

② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان "لا تحجّن امرأۃ إلا ومعھا ذو محرم[2]"۔

③ حضرت ابوامامہ باہلیؓ کی روایت قال: سمعتُ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: لا یحل لامرأۃ مسلمۃ أن تحج إلا مع زوج أو ذی محرم[3]"

④ عقلی دلیل سے بھی احناف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے "وتزداد بانضمام غیرھا إلیھا" یہی وجہ ہے کہ خلوت بالاجنبیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو[4]۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہٰذا مذکورہ دلائل کی بناء پر مزید تقیید وتخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفرِ حج جائز کذا قال الشیخ ابن الھمامؒ۔ واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتب عفا اللہ عنہ

---

[1] مسند احمد (ج ۴ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۴ ص ۳۷۸) ۱۲ م

[2] سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳، رقم ۳۰) کتاب الحج ۱۲ م

[3] التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

[4] فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أبوابُ الطلاق واللّعان

عَن رَّسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيهِ وَسَلَّم

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتۂ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں[1]

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہوسکتا ہے

طلاق دینِ یہود میں یہود کے اصلِ دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریرًا واقع ہوسکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوجِ ثانی سے نکاح وطلاق کے بعد بھی حلال نہ ہوسکتی تھی[2]، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے، لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کردیں، حتى أصبح الطلاق شاذًا في القرن الحادي عشر الميلادي

طلاق دینِ نصاریٰ میں یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس[3] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ نقل کیا گیا ہے کہ "جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا" اور انجیل لوقا[4] میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

---

[1] دیکھئے قواعد الفقہ ص۳۶۲) ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ تفصیل سفر التثنية (۲۴: ۱-۳) سفر أرمیا علیہ السلام (۳: ۱) سے ماخوذ ہے، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۳۰) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

[3] (۱۰: ۱۱-۱۲) تکملہ (ج ۱ ص۱۳۱) ۱۲ م

[4] (۱۶: ۱۸) تکملہ ۱۲ م

کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلّقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔

بہرحال طلاق دینِ نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا[1]، جس کا نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتۂ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیلی ہونی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ھدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشأۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنا دی گئی اور طرّہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پا گئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے، اور رشتۂ نکاح ہر وقت علیٰ شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دینِ ہنود میں ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

---

[1] سیرتِ مصطفیٰ (ج ۳ ص ۲۵۳) ۱۲ م

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ھند میں اب بھی سوائے چند نیچ فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفا کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے[۱]۔

طلاقِ دینِ اسلام میں اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتۂ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقتِ مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جا سکتا ہے۔

(۱) نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتۂ نکاح قائم کرے اور بعد میں بدصورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

(۲) معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے "فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا[۲]" نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لا يفرك مؤمن مؤمنة، إن كره منها خلقاً رضي منها آخر أو قال غيره[۳]"

(۳) پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابلِ برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: "وَاللَّاتِي[۴] تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا[۵]"

---

[۱] "طلاق دینِ ہنود میں" کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۲) سے ماخوذ ہے، بحوالہ دائرۃ المعارف البریطانیہ مادہ DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۷، ص ۴۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سورۂ نساء آیت ۱۹، پ ۴ - ۱۲ م

[۳] صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۵) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

[۴] سورۂ نساء، آیت ۳۴، پ ۵ - ۱۲ م

[۵] اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بستر علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجۂ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹ تا ۴۰۰) ۱۲ مرتب

④ پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ۚ إِن يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا"[1]۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ"[2]

⑤ پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بارآور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتۂ نکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أبغض الحلال إلى الله عز وجل الطلاق"[3] جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

⑥ پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب سے نہ دی جائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔

⑦ نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات روبہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

⑧ اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طرف لوٹ کر نہ آسکے اور مغلظہ ہوجائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہوجائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہوگا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہوسکے گا۔

⑨ پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے، البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہوسکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بناء پر علیحدگی چاہتی ہو تو

---

[1] سورۂ نساء آیت ۳۵، پ۵ ۱۲م
[2] سورۂ نساء آیت ۱۲۸ پ۵ ۱۲م
[3] فی روایۃ ابن عمرؓ مرفوعاً عند أبی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص۲۹۶) باب فی کراھیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے "خلع" کا راستہ رکھا گیا ہے نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کرا سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عنّین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سدِ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی نمٹ سکتے ہیں[1]، واللہ أعلم وعلمہ أتم وأحکم

باب ماجاء فی طلاق السُّنّة

جمہور کے نزدیک طلاقِ سنّت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے،

بعض حضرات صحابہؓ و تابعینؒ نے "طلاق احسن" کو بھی طلاق سنّت سے تعبیر کیا ہے[2]،

"طلاق احسن" کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے[3]۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر "طلاق سنّت" کا اطلاق کیا، چنانچہ آپؐ نے ایک موقعہ پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا "ماھکذا أمرك الله، إنك قد أخطأت السنة، والسنة أن تستقبل الطهر فتطلق لكل قرء[4]"

لیکن علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں کہ "طلاقِ سنّت" پر "طلاقِ سنّت" کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابلِ ثواب ہے بلکہ اس کو سنّت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا موجبِ عقاب نہیں[5]۔

---

[1] زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۱ تا ۱۳۴) ۱۲ مرتب

[2] اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

[3] طلاق سنّت اور طلاقِ احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۶ و ۳۲۸) باب طلاق السنّة اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۳) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

[4] سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع الخ رقم ۸۴ ۱۲ مرتب

[5] روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۂ بقرہ، اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۱۲ م

بلکہ امام سغدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سرخسیؒ کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک مستحب، دوسرے مکروہ، مستحب وہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنه لم يترك لإحداث أمر الله موضعاً"[1]۔

امام سغدیؒ کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی[2] کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمرؓ فی الحیض | عن يونس بن جبير قال سألت ابن عمرؓ..... فإنه طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يراجعها[3]۔

رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبابی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہؒ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے[4]۔

قال: (يونس بن جبير) قلت: فيعتد بتلك التطليقة؟ قال فمه۔ "فمه" کی اصل "فما" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فما يكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ه" وقف کے لئے ہے، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ "فمه" میں "ه" اصلی ہو، اس صورت

---

[1] دیکھئے النتف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السني ۱۲ م

[2] طلاقِ بدعی کی یہ تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمي السنة (أي الأحسن والحسن) اس تعریف کی رُو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالتِ حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (٦) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳٦۳) ۱۲ مرتب

[3] یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۷۹۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص ۴۷۶) باب تحريم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[4] هدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۸) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمۂ زجر ہے اور مطلب یہ ہے "کفّ عن ھٰذا الکلام، فانّه لابدّ من وقوع الطلاق بذلك"

أرأیت إن عجز واستحمق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں:

ایک یہ کہ اگر ابن عمرؓ صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہوگیا اور اس نے بحالتِ حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کرلیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب "إن عجز عن إیقاع الطلاق علی وجهه وفَعَلَ فعلَ الأحمق فی التطلیق فی حالة الحیض، ألا یقع الطلاق؟" ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمرؓ اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جاتا اور نبی کریم صلے اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کرکے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا "إن عجز ابن عمر عن الرجعة وفعلَ فعل الأحمق بعدم امتثال أمر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، أَوَلا یقع الطلاق؟"[1]

"مره فلیراجعها ثم لیطلّقها طاهرا أو حاملاً" یہ اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد[2] میں یہ روایت "مالک عن نافع عن عبد اللہ بن عمرؓ" کے طریق سے آئی ہے، اس میں یہ تفصیل مذکور ہے کہ مره فلیراجعها، ثم لیمسکها حتی تطهر، ثم تحیض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلّق قبل ان یمسّ۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دیجائے[3] اور اس کی

---

[1] مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۴۶ و ۱۴۷) باب تحریم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی طلاق السنّة ۔ ۱۲ م

[3] پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمدؒ کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہرِ متصل میں بھی طلاق جائز ہے، وکلام المالکیة یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۴۹) باب قول اللہ تعالٰی: یٰأیها النبیّ إذا طلّقتم النساء الخ کتاب الطلاق، اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۴۷) ۱۲ مرتب عفی عنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہوجائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے[1]۔

حکم الطلاق فی الحیض والاختلاف فیه

بہرحال حدیثِ باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دیجانے والی طلاق اگرچہ حرام ہے واقع ہوجاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہوسکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے[2]۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی[3]۔

حدیثِ باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول "فمه" اور "أرأیت إن عجز واستحمق" بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گذر چکی ہے[4]۔

---

[1] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۵) باب تحریم طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج۱ ص۱۳۷ و ۱۳۸) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص۹۶) فصل وأما حکم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱۶ ص۸۴) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

[3] دیکھئے المحلی (ج ۱۰ ص۱۶۱) لا یحل لرجل أن یطلق امرأته فی حیضها الخ رقم ۱۹۴۹، فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم طلاق الحائض ۱۲ مرتب

[4] ابن تیمیہؒ "فمه" کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں "کف" یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور "إن عجز واستحمق" کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں "بأن الشرع لا یتغیر بتغییره، وإذا کان حکم الشرع فیه أن الطلاق فی الحیض لا یعتبر فهل یمکن تغییره واعتباره بتطلیقه وحمقه" لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبداللہؒ فرماتے ہیں: "وکان عبداللہ طلقها تطلیقة واحدة فحسبت من طلاقها" نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: "فراجعتها وحسبت لها التطلیقة التی طلقتها" (یہ دونوں روایتیں مسلم (ج ۱ ص۴۷۶) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص۳۱۰) علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل وجوابات کے لئے دیکھئے تکملۃ فتح الملہم (ج۱ ص۱۴۰ و ۱۴۱) ۱۲ مرتب عفی عنہ

باب ماجاء فی الرجل یطلق امرأته البتّة

عن[1] عبد الله بن یزید بن رکانة عن أبیه عن جدّہ قال : أتیتُ النبی صلی الله علیہ وسلم ، فقلتُ : یا رسول الله ! إنّی طلّقتُ امرأتی ألبتّة فقال : ما أردتَ بہا؟ قلتُ : واحدة ، قال : والله ؟ قلتُ : والله ، قال : فھو ما أردتَ ۔

یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے "أنت طالق البتّة " کہے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوجاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی[2]

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی ، دو کی نیت کریگا تو دو ، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی ، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی ۔

مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے[3]

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل جنس یا فرد حکمی ہونے کی بناء پر درست ہے ، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی ،

---

[1] الحدیث أخرجہ أبوداؤد فی سننہ (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتّة ، وابن ماجہ فی سننہ (ص۱۴۸) باب طلاق البتّة ۔ ۱۲ م

[2] البتہ احناف میں سے امام زفرؒ کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص۱۹۱) مسألة ۱۹۵۸ فی الألفاظ التی جاءت فیہا عن رسول الله صلی الله علیہ وسلم الخ ۱۲ مرتب

[3] مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذیؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ، البتہ موفقؒ کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے ، وقال (الموفق) أکثر الروایات عن أحمد أنہ کرہ الفتیا فی ذلك مع میلہ إلی أنہ ثلاث ، وقیل : عنہ روایتان : إحداھما ھذہ ، والثانیة ترجع إلی ما نوی ، وإن لم ینوشیئاً فواحدة ۔ دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص۳۱۶) باب فی ألبتّة ۔ ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے[1]۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں

کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابۂ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے[2]، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے[3]، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ سے بھی یہی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۳۰) بحث امر طلّقی نفسك ۱۲ مرتب

[2] البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقوں کو جمع نہ کرے، کما فی المہذّب للشیرازی (ج ۲ ص۷۹) دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۲) باب طلاق الثلاث۔ ۱۲ مرتب

[3] امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصۂ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص۷۹۱، کتاب الطلاق، باب من أجاز الطلاق الثلاث) میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے "فلما فرغا (من اللعان) قال عویمر: کذبت علیها یا رسول اللہ! إن أمسکتُها، فطلّقها ثلاثًا۔

اور مسند احمد (ج ۵ ص۳۳۴، حدیث أبی مالک سہل بن سعد الساعدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال: یا رسول اللہ! ظلمتُها إن أمسکتُها، هی الطلاق، وهی الطلاق، وهی الطلاق۔

لیکن ابو بکر جصاصؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صرف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہٰذا تین طلاق دینے کے بارے میں نکیر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احناف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے[1]

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی[2] میں محمود بن لبید کی روایت[3] ہے فرماتے ہیں "أخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأتہ ثلاث تطلیقات جمیعًا، فقام غضبانا أیلعب بکتاب اللہ وأنا بین أظہرکم؟ حتی قام رجل وقال: یا رسول اللہ، ألا أقتلہ[4] "

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کمافی الہدایہ ج ۲ ص۳۴۶) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابوبکر جصاصؒ حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

جائز أن یکون ذلک قبل أن یسن الطلاق للعدۃ ومنع الجمع بین التطلیقات فی طہر واحد، فلذلک لم ینکر علیہ الشارع صلی اللہ علیہ وسلم، وجائز أیضًا أن تکون الفرقۃ لما کانت مستحقۃ من غیر جہۃ الطلاق لم ینکر علیہ إیقاعہا بالطلاق۔

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص۳۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۱۰۴) مسألۃ ولو طلقہا ثلاثًا ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۹۹) باب الثلاث المجموعۃ وما فیہ من التغلیظ - ۱۲ م

[3] اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترکمانیؒ فرماتے ہیں: "حدیث صحیح صریح" الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷، ص۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختیار للزوج أن لا یطلق إلا واحدۃ، اور خود حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں، "ورجالہ ثقات" لیکن اس کے بعد حافظؒ نے اعتراض کیا ہے "لکن محمود بن لبید وُلد فی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولم یثبت لہ منہ سماع، وإن ذکرہ بعضہم فی الصحابۃ فلأجل الرؤیۃ۔ فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۲) باب من جوّز الطلاق الثلاث۔ لیکن حافظؒ کا یہ اعتراض درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے حکم میں ہے، کما فی مقدمۃ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۰، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

[4] حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے: أن عمر کان إذا أتی برجل طلق امرأتہ ثلاثًا أوجع ظہرہ۔ اخرجہ سعید بن منصور، ذکرہ الحافظ فی الفتح، وقال: سندہ صحیح، دیکھئے (ج ۹ ص۳۶۲)۔

اگلے مسئلہ (وقوع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاثہ کے وقوع کا حکم دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور معرکۃ الآراء ہے وہ طلقات ثلاثہ کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے، آیا وہ واقع ہوجاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہؒ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہوجائیں گی اور عورت مغلظہ ہوجائیگی، ولا تحل لزوجها الأول حتی تنکح زوجاً غیرہ، جمہور علماء سلف وخلف کا بھی یہی مسلک ہے[1]۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے[2] حجاج بن ارطاۃ محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے[3]۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہؒ، علامہ ابن القیمؒ اور عکرمہؒ وغیرہ کا مسلک ہے[4]۔ ہمارے زمانہ کے

---

[1] بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہوجائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہوکر دوسری دو طلاقوں کے لئے محل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

[2] کما جزم بہ الحلی الشیعی فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۱۵۳)۔

وقال الشیخ ابن الهمامؒ: فعن الإمامیة لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحیض، فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) باب طلاق السنۃ ۱۲ مرتب

[3] کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸، باب طلاق الثلاث) حجاج بن أرطاۃ اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

[4] ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن القیمؒ نے بعض اصحاب ابن عباسؓ اور اسحٰق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۱، فصل وأما المسألة الثانية) وراجعهما لتفصيل المذاهب المذكورة، وانظر المغنی (ج ۷، ص ۱۰۴ و ۱۰۵، لو طلقها ثلاثا) وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلظہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہلِ ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر متفرق کرکے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رُو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کرلے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امّت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہؒ، ابن القیمؒ یا اہلِ ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

(۱) سننِ نسائی میں شعبیؒ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "حدثتنی فاطمة بنت قیس، قالت: أتیتُ النبی صلی الله علیه وسلم، فقلت: أنا بنت آل خالد وإن زوجی فلانا أرسل إلیّ بطلاق، وإنی سألتُ أهله النفقة والسکنیٰ فأبوا علیّ، قالوا: یارسول الله إنه أرسل إلیها بثلاث تطلیقات، فقالت: فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم: إنما النفقة والسکنیٰ للمرأة إذا کان لزوجها علیها الرجعة"۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

(۲) عن سوید بن غفلة، قال: کانت عائشة الخثعمیة عند الحسن بن علی رضی الله عنه فلما قتل علی رضی الله عنه قالت: لتهنئك الخلافة، قال: بقتل علی تظهرین الشماتة، إذهبی فأنت طالق، یعنی ثلاثا، قال: فتلفعتْ بثیابها وقعدت حتی قضت عدتها، فبعث إلیها ببقیة بقیت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

لہ (ج ۲ ص۱۱۰) باب الرخصة فی ذلك ۱۲ م

الرسول قالت : متاع قليل من حبيب مفارق ، فلما بلغه قولها بكى ، ثم قال : لولا أني سمعت جدّي ، أوحدثني أبي أنه سمع جدّي يقول : أيّما رجل طلّق امرأته ثلاثاً عند الاقراء أو ثلاثاً مبهمة لم تحلّ له حتّى تنكح زوجاً غيره لراجعتها ۔ رواه البيهقي[۱] ۔

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلّق امرأته ثلاثاً فتزوّجت ، فطلّق ، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحلّ للأوّل ؟ قال : لا ، حتى يذوق عسيلتها كما ذاق الأوّل ۔ رواه البخاري[۲]

(۴) بخاری[۳] ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدیؓ کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصۂ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا " کذبتُ علیها یا رسول الله إن أمسكتُها فطلّقها ثلاثاً قبل أن يأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم ۔

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے ، فرماتے ہیں " طلّق بعض آبائي امرأته ألفاً فانطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إنّ أبانا طلّق أمّنا ألفاً فهل له من مخرج قال : إنّ أباكم لم يتّق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنّة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنقه[۴] " ۔

---

[۱] في سننه الكبرى (ج ۷ ص ۳۳۶) باب ما جاء في إمضاء الطلاق الثلاث وإن كنّ مجموعات ، كتاب الخلع والطلاق ۔ ۱۲ م

[۲] (ج ۲ ص ۷۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجرؒ کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں ، کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۷ ، باب من جوّز الطلاق الثلاث) گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں ۔ ۱۲ مرتب

[۳] حوالۂ بالا ۔ ۱۲ م

[۴] قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳۸ ، باب فيمن طلّق أكثر من ثلاث) وفيه عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف ۔

لیکن ان کے بارے میں امام احمدؒ فرماتے ہیں " یکتب حدیثه للمعرفة " کما فی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۷ ، رقم ۵۴۰۵) ۔

لہٰذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جاسکتا ہے ۔

یہ روایت مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۳ ، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثاً ۔ میں بھی آئی ہے ۔ نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۲۰ ، رقم ۵۳) ۱۲ مرتب

(٦) پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گذر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے[1]۔

(٧) طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحیض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں "فقلت یارسول اللہ! لو طلقتها ثلاثا کان لی أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية[2]"

(٨) سنن[3] دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے "قال سمع النبیّ صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلّق البتّة فغضب وقال تتّخذون آيات الله هزوًا أو دين الله هزوًا ولعبا من طلّق البتّة ألزمناه ثلاثًا لا تحلّ له حتّى تنكح زوجًا غيرَهٗ۔

(٩) مصنّف[4] عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا "إنّما كنت ألعب" اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درّہ لگایا اور فرمایا "إنّما يكفيك من ذلك ثلاثة[5]"

---

[1] روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۵) ۱۲ م

[2] مجمع الزوائد (ج ۴ ص۳۳۶) باب طلاق السنّة وكيف الطلاق۔

علامہ ہیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں "وفيه علي بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذاك وعظّمه غيره وبقية رجاله ثقات"۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفرد معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں "حافظ رحّال جوّال" اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں "کان يفهم و يحفظ"، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص۱۳۱، رقم ۵۸۸۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] (ج ۴ ص۲۰، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

[4] (ج ٦ ص۳۹۳، رقم ۱۱۳۴۰) باب المطلّق ثلاثًا - ۱۲ م

[5] مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمۃ بن کہیل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۷ ص۳۳۴) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء الطلاق الثلاث وإن كنّ مجموعات۔

وكلا الطريقين رجالهما رجال الجماعة، كما في التكملة (ج ۱ ص۱۵٦) ۱۲ مرتب

مؤطاؒ امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ میں عبداللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمر کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا : " إن هٰذا الأمر ما بلغ لنا فيه قول فاذهب إلى عبد الله بن عباس وأبي هريرة فإني تركتهما عند عائشة فاسألهما، ثم ائتنا فأخبرنا " چنانچہ سائل نے جاکر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا " أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة " حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا، " الواحدة تبينها والثلاث تحرّمها حتّى تنكح زوجًا غيرہ " حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی جواب دیا[1] تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار[3] موجود ہیں جو بیک وقت

---

[1] (ص۵۲۱) طلاق البکر ۱۲ م

[2] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکملہ (ج ۱ ص۱۵۷ و۱۵۸) میں تحریر فرماتے ہیں :

" وإنّ هٰذا الحديث يرشدنا إلى أنّ هٰؤلاء الخمسة من الصحابة (عبد الله بن زبيرؓ وعاصم بن عمر وأبو هريرةؓ وابن عباسؓ وعائشةؓ) كانوا متفقين على وقوع الطلقات الثلاثة بكلمة واحدة، أمّا مذهب أبي هريرةؓ وابن عباسؓ فظاهر، وأمّا عبد الله بن الزبير وعاصم بن عمر فلأنّهما استصعبا هٰذه المسئلة في غير المدخول بها، فلو كان عدد الثلاث لغوًا في المدخول بها لما استصعبا ذلك، ولافتيا بعدم الوقوع في غير المدخول بها بالطريق الأولى، وإنّما استصعبا المسألة لأنها كانت في غير المدخول بها وأمّا عائشة رضي الله عنها فلأن الظاهر من سياق القصة أنها كانت حاضرة عندما أفتى أبو هريرةؓ وابن عباسؓ بذلك - ۱۲ مرتب

[3] چند کا حوالہ درج ذیل ہے :

(۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص۳۳۴)

(۲) حضرت عثمان غنی اور حضرت علیؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۳۴، رقم ۱۱۳۴۱) باب المطلق ثلاثا۔

(۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اثر۔ مؤطا امام مالک (ص۵۲۱) طلاق البکر۔

(۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۳۹۵، رقم ۱۱۳۴۳) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلکِ جمہور کی صحت پر دال ہے۔

فریقِ مخالف کے دلائل اوران کے جوابات

مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہلِ ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم وأبي بكرؓ وسنتين من خلافة عمرؓ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطابؓ: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم۔"

اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں[۳]:

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۴۴، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۵)۔

(۶) حضرت علیؓ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۴)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کا اثر۔ بیہقی (ج ۷، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احمسی فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قوماً يزعمون أن من طلّق ثلاثاً بجهالة ردّ إلى السنة يجعلونها واحدة يروونها عنكم، قال: معاذ الله، ما هذا من قولنا، من طلّق ثلاثاً فهو كما قال۔" بیہقی (ج ۷، ص ۳۴۰) باب من جعل الثلاث واحدة وما ورد في خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر صراحۃً دال ہے کہ اہلِ بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۰ تا ۱۳) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[۱] امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل يطلق امرأته ثلاثاً معاً۔

حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس پر اجماعِ صحابہؓ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۵) باب من جوّز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمامؒ بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۳۰، باب طلاق السنّة)۔

حافظ ابن عبدالبرؒ نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدة الأثاث (ص ۳۶) بحوالہ زرقانی شرح مؤطا (ج ۳ ص ۱۶۷)۔

ابوبکر بن العربی اور ابوبکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدة الاثاث (ص ۳۷) بحوالہ اغاثۃ اللہفان (ج ۱ ص ۳۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] (ج ۱ ص ۴۷۷) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

[۳] جن کو حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵، باب من جوّز الطلاق الثلاث) میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، ان جوابوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بائنہ ہوجاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثا" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کردی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگادیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن[1] میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمۃ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقۃ قبل الدخول بالزوجۃ" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجۃ" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمۃ الباب میں اشارہ کردیتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہدِ رسالت اور خلافتِ راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاءً قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرمادیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظِ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہرِ الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا[2]۔

---

[1] (ج ۲ ص۸۱) وانظر حاشیۃ السندیؒ بہامش النسائی ۱۲ مرتب

[2] اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "أصح الأجوبہ" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی أمر لہ کو تائید میں پیش کیا ہے، تفسیر قرطبی (ج ۳ ص۱۳۰) تحت تفسیر "الطلاق مرتان" المسألۃ الخامسۃ۔ ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے[1]، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہلِ ظواہر کو بڑا ناز ہے[2] ان کا یہ واقعہ امام ابوداؤد نے اپنی سنن[3] میں نقل کیا ہے «عن مجاھد قال کنتُ عند ابن عباسؓ فجاءہ رجل فقال انہ طلق امرأتہ ثلاثاً قال فسکت حتی ظننتُ أنّہ رادّھا إلیہ ثم قال ینطلق أحدکم فیرکب الحموقۃ ثم یقول یاابن عباس! یاابن عباس! و إنّ اللہ قال وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا و إنك لم تتق اللہ فلا أجد لك مخرجاً عصیت ربك و بانت منك امرأتك الخ»

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق طہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ «کان الطلاق ..... طلاق الثلاث واحدۃ» کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہارِ ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دی جائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکر اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو "تاکید" کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہلِ ظاہر اور علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد[4] میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے ہے فرماتے ہیں «طلق رکانۃ بن عبد یزید أخو بنی مطلب امرأتہ ثلاثاً فی مجلس واحد فحزن علیھا حُزناً شدیداً، قال: فسألہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیف طلّقتھا ثلاثاً، قال، فقال: فی مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنّما تلك واحدۃ فارجعھا

[1] متعدد فتاویٰ یا انکے حوالجات پیچھے گذر چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۲۱، رقم ۵۶) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں، «جاء رجل إلی علی بن أبی طالبؓ فقال: إنّی طلقت امرأتی ألفا، قال علی: یحرمھا علیك ثلاث وسائرھن اقسمھن بین نسائك»

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۳، فی الرجل یطلق امرأتہ مائۃ الخ) میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے «انہ سئل عن رجل طلق امرأتہ مائۃ فقال ثلاث یحرمنھا علیہ وسبعۃ وتسعون فضل» ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] تفصیل کے لئے عمدۃ الاثاث (ص ۵۸، باب دوم) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[4] (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبداللہ بن العباسؓ ۱۲ م

إن شئت، قال: فرجعها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ کے واقعۂ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض میں "طلق امرأته ثلاثاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں "طلق امرأته البتة" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ أبی داؤد[1]، امام ابوداؤدؒ نے "البتة" والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکانہؓ کے اہلِ خاندان سے مروی ہے "وھم أعلم به"۔ دوسرے اس لئے کہ "طلق ثلاثاً" والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام "رکانہ" ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں "ابو رکانہ" آیا ہے[2] جبکہ "البتة" والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحبِ واقعہ متعین طور پر حضرت رکانہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہٰذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکانہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ "أنت طالق البتة" کہا تھا، اور چونکہ قدیم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہوجاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تقدیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنیٰ کرتے ہوئے "طلق البتة" کو "طلق ثلاثاً" کے الفاظ سے تعبیر کردیا[3]۔

جب یہ ثابت ہوگیا کہ حضرت رکانہؓ نے "أنت طالق البتة" کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیله فی أول الباب۔

---

[1] (ج ۱ ص۳۰۰) باب فی البتة۔ نیز حدیثِ باب میں خود حضرت رکانہؓ فرماتے ہیں "إنی طلقت امرأتی البتة" ۱۲ مرتب

[2] کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۱ ص۲۹۸) باب بقیۃ نسخ المراجعۃ بعد التطلیقات الثلاث ۱۲ م

[3] اس کے علاوہ "طلق ثلاثاً" والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجهولین" کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۷۸) باب طلاق الثلاث۔

اور علامہ ابن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنه عن غیر مسمّی من بنی أبی رافع ولا حجة فی مجهول، وما نعلم فی بنی أبی رافع من یحتج به إلا عبید الله وحده، وسائرهم مجهولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱۰ ص۱۶۸) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث الخ

۱۲ مرتب عفی عنہ

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمالیا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ پیچھے گزرچکا ہے کہ عہدِ رسالت میں نیتِ تاکید کو قضاءً بھی قبول کرلیا جاتا تھا لیکن فسادِ زمانہ کے بعد اس کو قضاءً قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے[1]۔

---

[1] یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دیجانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما نقلناہ عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیہ (سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ۲) اسمیں "مرّتٰن" کا لفظ اس پر دال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دیجائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دیجائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دیجائیں بلکہ تین دفعوں میں دیجائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانۂ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کرلیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کرلیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرماکر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہوسکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الآیہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس سے کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مَرَّتٰنِ" کا لفظ لاکر یہ بتایا جارہا ہے کہ "طلاق مرّۃً بعد مرّۃٍ" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاقِ سنّی کا یہی طریقہ ہے، کما مرّ تفصیلہ) گویا کہ آیت طریقِ ایقاع کو بیان کررہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دیجائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدۃ الرعایہ (ج ۲ ص۷۰، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلکِ جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ الاثاث (ص۵۱ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا ھٰذا ما لیس منه فھو ردّ" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص۳۷۱، کتاب الصلح، باب اذا اصطلحوا علی صلح جور فالصلح مردود) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷، کتاب الأقضیۃ، باب نقض أحکام الباطلۃ) عن عائشۃؓ۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجبِ تغلیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لاکر اس جہالت کو دور کیا جائے۔

نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تعزیر جرم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أن عمر کان إذا أتی برجل طلق امرأته ثلاثا أوجع ظهره"[1]۔

بہرحال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں[2] واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

(بقیہ حاشیۂ صفحۂ گذشتہ) چونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہٰذا حدیثِ مذکور کی رُو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ اکٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین اکٹھی طلاقوں کا واقع ہونا یہ دوسری بات ہے جو حدیثِ مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیۂ صفحۂ ھٰذا)

[1] قال الحافظ: وسنده صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص۳۶۲) باب من جوز الطلاق الثلاث۔ ۱۲ مرتب

[2] طلقاتِ ثلاثہ سے متعلق تفصیلی بحث کے لئے دیکھئے تکملۂ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۵۲ تا ۱۴۰) باب طلاق الثلاث۔ نیز دیکھئے عمدۃ الاثاث فی حکم طلقات الثلاث، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ ورعاہ۔ ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرك بیدك

تفویضِ طلاق اگر "امركِ بيدكِ" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر رہتی ہے الّا یہ کہ "متی شئتِ" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کردیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الّا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کرسکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی[۱] واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخیار

"اختاری" کے ذریعہ تفویضِ طلاق بھی مجلس پر منحصر رہتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے[۲]۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

---

[۱] مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی أمرك بيدك) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للتفصیل ۔۱۲ مرتب

[۲] البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب ۔۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاقِ رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے[1]

حدیثِ باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں "خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقًا؟" اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لھا ولانفقۃ

عن الشعبیؒ قال: قالت فاطمۃ بنت قیس: "طلقنی زوجی ثلاثا علی عھد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: "لاسکنی لك ولانفقۃ....

قال عمرؓ لا ندع کتاب اللہ وسنۃ نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأۃ لاندری أحفظت أم نسیت۔

اصولِ فقہ کی بعض کتابوں میں "لاندری أحفظت أم نسیت" کے بجائے "لاندری أصدقت أم کذبت" کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں[3] جن کو بنیاد بنا کر بعض منکرینِ حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تجدد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فجر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کرکے اس سے دو

[1] مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۲، باب تفویض الطلاق) اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۷۵) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص۱۰۲) ۱۲ مرتب

[2] الحدیث أخرجہ مسلم (ج ۱ ص۴۸۵) باب المطلقۃ البائن لانفقۃ لھا، وابوداؤد (ج ۱ ص۳۱۲) باب فی نفقۃ المبتوتۃ ۱۲ م

[3] دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص۱۲۱) مسألۃ: الأکثر الأصل فی الصحابۃ العدالۃ، نیز صاحب ہدایہؒ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں "لاندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت" دیکھئے (ج ۲ ص۴۲۴) باب النفقۃ ۱۲ مرتب

نتیجے نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کردیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کردیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ''اصدقت أم کذبت'' کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سباعی نے اپنی کتاب ''السُّنَّة ومكانتها في التشريع الاسلامي'' میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ''صدقت أم کذبت' کے الفاظ نہیں ملے (۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ''لا ندری صدقت أم کذبت' کے بارے میں فرماتے ہیں ''غلط ليس في الحديث (۲)'' البتہ یہ الفاظ مسند امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص:۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ''صدقت'' أصابت کے معنی میں ہے اور کذبت اخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ''لا ندری احفظت أم نسيت'' اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کردیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن وحدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنیٰ دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنیٰ مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہ کے ساتھ خاص ہو، ہوسکتا ہے کہ حضرت فاطمہ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

---

(۱) دیکھئے ''دین اسلام میں سنت وحدیث کا مقام'' ترجمہ السنۃ ومکانتہا الخ مولانا احمد حسن ٹونکی اصل کتاب احقر کو نہ مل سکی۔ ۱۲مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بهامش مختصر سنن أبي داؤد (ج:۳ ص:۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنكر ذلك على فاطمة" ۔۱۲مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جا سکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح وتنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنیٰ کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنیٰ دونوں کی مستحق ہوتی ہے البتہ مبتوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

(۱) امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ مبتوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنیٰ بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔

(۲) امام احمدؒ، امام اسحٰقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنیٰ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(۳) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنیٰ واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہاء سبعہ اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے[۱]۔

عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنیٰ پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ "أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ"[۲] کی آیت سکنیٰ کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہٰذا

---

[۱] مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۰۸ و ۳۰۹، باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس) کتاب الطلاق، احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹، باب السکنیٰ للمطلقۃ) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۰ و ۱۹۱) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

[۲] سورہ طلاق آیت (۶) پ ۲۸ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا۔[۱]

حضرات احناف کے دلائل :

(۱) "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ۝"[۲] اس آیت میں متاع سے نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل "وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا وَّصِيَّةً لِّاَزْوَاجِهِمْ مَّتَاعًا اِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ اِخْرَاجٍ الآية" کی آیت آئی ہے جس میں "مَتَاعًا" سے بالاتفاق نفقہ اور سکنیٰ دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنیٰ "متوفیٰ عنہا زوجہا" کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس وہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا "وَلِلْمُطَلَّقٰتِ مَتَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ" یعنی نفقہ اور سکنیٰ "متوفیٰ عنہا زوجہا" کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبتوتہ دونوں کو شامل ہے۔

(۲) "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِّنْ وُّجْدِكُمْ وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ"

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلکِ احناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنیٰ ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رُو سے واجب ہے، اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) "وَلَا تُضَآرُّوْهُنَّ" سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح عدمِ سکنیٰ سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدمِ نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) "لِتُضَيِّقُوْا عَلَيْهِنَّ" تنگی اور تضییق جس طرح عدمِ سکنیٰ میں ہے اسی طرح عدمِ نفقہ میں بھی ہے۔

---

[۱] ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ "اَسْكِنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ" سے مطلقاً سکنیٰ کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ "وَاِنْ كُنَّ اُولَاتِ حَمْلٍ فَاَنْفِقُوْا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب ہے البتہ وجوبِ نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظهر أنه لا نفقة لها إذا لم تكن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہوگا جو شوافع وغیرہ کے ہاں حجت ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۴۸۷) باب قصة فاطمة بنت قيس ۱۲ مرتب عفی عنہ

[۲] سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ۲ ع۱۳

البتہ یہاں یہ سوال ہوسکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنیٰ واجب ہے پھر آیۃ "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتّٰى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "اُولات حمل" کی قید احترازی نہیں ہے، نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہوسکتا تھا کہ وہ انفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔[1]

(۳) سنن دارقطنی[2] میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملک بن محمد ابو قلابۃ نا أبی نا حرب بن أبی العالیۃ عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المطلقۃ ثلاثاً لها السکنیٰ والنفقۃ۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں[3] اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں[4] لہٰذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں۔[5]

---

[1] حضرات احناف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۲ و ص ۲۰۳) اور احکام القرآن للجصاص (ج ۳ ص ۴۵۹ و ۴۶۰) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۲) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أن ابن مسعودؓ قرأ هذه الآية أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ كما ذكره الآلوسي في روح المعاني (ج ۲۸ ص ۱۳۹) ولا تنزل القراءة الشاذة عن كونها في منزلة خبر الواحد - ۱۲ مرتب

[2] (ج ۴ ص ۲۱، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

[3] کما حقق العلامۃ العثمانیؒ فی إعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقۃ المبتوتۃ لها السکنیٰ والنفقۃ - ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنیؒ نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبیؒ نے "صدوق فی نفسہ" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳۱، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملک بن محمد ابو قلابہ امام ابوداؤدؒ نے انہیں "أمین مأمون" قرار دیا ہے، ابن جریرؒ کہتے ہیں "ما رأیت أحفظ منہ"، اور حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں "مکثر صاحب حدیث وفضل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۶۳، رقم ۵۲۲۵) ۱۲ مرتب

[5] اس روایت کے رواۃ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۲۹۵ و ص ۲۹۶) اور تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵) ۱۲ مرتب

④ طحاویؒ[1] میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ نے اس کو سنکر فرمایا "لسنا بتارکی آیۃ من کتاب اللہ تعالیٰ وقول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لعلہا أوھمت سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ[2]" یہ وجوبِ سکنیٰ و نفقہ کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ التمہید[3] میں فرماتے ہیں "أن مراسیل النخعی صحیحۃ"

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراھیم نخعیؒ کی ان مراسیل کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا[4]۔

لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراھیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق قبول کیا ہے[5]۔

⑤ پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول لہا السکنیٰ والنفقۃ" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم[6] میں مروی ہیں "لا نترک کتاب اللہ و

---

[1] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقۃ والسکنیٰ للمعتدۃ الطلاق ۱۲ م

[2] اس کو امام طحاویؒ کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل المار دینیؒ صاحب الجوھر النقی فی ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۷، ص ۴۷۶) کتاب النفقات، باب من قال لہا النفقۃ۔ نیز علامہ ابن حزمؒ نے بھی اسے المحلیٰ (ج ۱۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۷، احکام العدۃ) میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۷) کذا فی التکملۃ (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

[4] کما نقل المبارکفوریؒ فی تحفۃ الأحوذی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث ۱۲ م

[5] چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجماعۃ من الأئمۃ صححوا مراسیلہ" کذا نقل المبارکفوری فی تحفتہ (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسیلہ عن ابن مسعودؓ وعمر صحاح کلہا وما أرسل منہا أقوی من ان تسند، حکاہ یحیی القطان وغیرہ" کذا فی الجوھر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۷، ص ۴۷۵) باب من قال لہا النفقۃ۔ ۱۲ مرتب

[6] (ج ۱ ص ۴۸۵) ۱۲ م

سنۃ نبیّنا صلی اللہ علیہ وسلم لقول امرأۃ لا ندری لعلھا حفظت أو نسیت لھا السکنیٰ و النفقۃ " جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیسؓ کا واقعہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول دونوں کے معارض تھا جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصولِ حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "والسنۃ کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیثِ مرفوع کے حکم میں ہے[1]۔

بعض حضرات نے "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابلِ اعتناء نہیں[2]۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔

سکنیٰ کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانب سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھر والوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں[3] اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا[4]۔

دوسری وجہ صحیحین[5] میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

---

[1] دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲، مقدمہ) قول الصحابی أو التابعی من السنۃ کذا ھل ھو فی حکم الرفع۔ ۱۲ مرتب

[2] مذکورہ اعتراض سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیۃ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۹۳، باب من أنکر ذلک علی فاطمۃ)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنۃ نبیّنا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوھر النقی بذیل البیہقی (ج ۷ ص ۴۷۵، باب من قال لھا النفقۃ) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] چنانچہ مشکوۃ میں شرح السنۃ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نُقلت فاطمۃ لطول لسانھا علی أحمائھا" دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۱، رقم ۳۳۲۶) باب العدۃ۔ ۱۲ مرتب

[4] مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) باب المطلقۃ البائن لا نفقۃ لھا۔ ۱۲ م

[5] چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰۲) کتاب الطلاق، باب المطلقۃ إذا خُشی علیھا أن یقتحم علیھا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروۃ أن عائشۃ أنکرت ذلک علی فاطمۃ، وزاد ابن ابی الزناد عن ھشام عن أبیہ عابت عائشۃ اشد العیب و قالت إن فاطمۃ کانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتھا فلذلک أرخص لھا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپؐ نے ان کو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

رہا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طالب تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہٰذا حدیث مذکور میں نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے[1]

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں " لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بُيُوْتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ" [2] کے ساتھ "اِلَّآ اَنْ يَّاْتِيْنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ" کا استثناء آیا ہے اور زبان درازی بھی " فاحشۂ مبینہ " میں داخل ہے اس کی بناء پر فاطمہ بنت قیس سکنیٰ سے محروم رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ " فاحشۂ مبینہ " کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا[3]۔ اس مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے[4]۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سب سے بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احتباس کی جزاء ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دیجانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۴ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔

واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اُن کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص۱۱۹، الرخصۃ فی خروج المبتوتۃ من بیتہا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے - ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ہٰذا)

[1] یہ جواب مسلم (ج ۱ ص۴۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے - ۱۲ م

[2] سورۂ طلاق آیت (۱) پ۲۸ - ۱۲ م

[3] شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً بائناً الخ - ۱۲ م

[4] دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص۶۲۲) باب السکنیٰ للمطلقۃ، سورۂ طلاق - ۱۲ م

احتباس فوت ہوگیا۔[1]

البتہ ان تمام توجیہات پر سنن نسائی[2] کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انما النفقة والسکنٰی للمرأة إذا کان لزوجها علیها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر مبتوتہ کے لئے عام ہے۔

اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا[3] سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں[4]۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ أعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن[5] عمرو بن شعیب عن أبیه عن جده قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم:

---

[1] لیکن مسلم (ج ۱ ص۴۸۵، المطلقة البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنته فی الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطباق مشکل ہے الّا یہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدمِ نفقہ بھی طے ہوگیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

[2] (ج ۲ ص۱۰۰) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

[3] البتہ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص۳۹) باب المطلقة طلاقاً بائناً ماذا لها علی زوجها فی عدتها۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص۳۱۱) باب قصة فاطمة بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرینِ قیاس ہے - ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجه أبو داؤد بتغیر وزیادة (ج ۱ ص۲۹۸) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا نذر لابن آدم فیما لا یملك و لا عتق له فیما لا یملك و لا طلاق له فیما لا یملك۔

اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو " أنت طالق " کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔

البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے " إن نکحتكِ فأنتِ طالق " تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقًا درست ہوجاتی ہے[1]۔

جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک علی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔

مالکیہ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے " کلما نکحتُ امرأۃً فھی طالق " تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہوجاتی ہے مثلاً " إن نکحتُ فلانۃ " یا " إن نکحتُ من بلدۃ کذا أو من قبیلۃ کذا " یا " إن نکحتُ فی ھٰذا الشھر " امام اوزاعیؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے[2] امام ترمذیؒ نے سفیان ثوریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کردینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے[3]۔

---

[1] اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملک کیا جائے اور کہا جائے " إن ملکتك فأنت حرٌ " یا منسوب الی سبب الملک کیا جائے اور کہا جائے " إن اشتریتك فأنت حرٌ " تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۱۵۹) مبحث الوجوہ الفاسدۃ، الوجہ الثانی۔ ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج۱۰ ص۲۷۲ و ۲۷۳) باب فی الطلاق قبل النکاح۔ ۱۲ م

[3] ابراہیم نخعیؒ کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں " إذا وقّت امرأۃً أو قبیلۃً جاز و إذا عمّ کل امرأۃ فلیس بشیئ " رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج۶ ص۴۲۱، رقم ۱۱۴۷۱) باب الطلاق قبل النکاح۔ ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے "ولاطلاق له فیما لایملك"

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی الملک کو طلاق فی غیر الملک نہیں کہا جا سکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہٰذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر الملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنّفِ[1] عبدالرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے "عن معمر عن الزهري في رجل قال: كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكل أمة أشتريها فهي حرة قال: هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لاطلاق قبل النكاح ولاعتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حر۔

حنفیہ کی دلیل موطأ[2] امام مالکؒ کی روایت ہے " عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقي أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهر۔

مصنّف عبدالرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابۂ کرامؓ سے مروی ہیں[3]۔ واللہ اعلم۔

---

[1] (ج ۶ ص۴۲۱، ع ۱۱۴۷۵) ۱۲ م

[2] (ص۵۱۵) ظهار الحر، كتاب الطلاق - ۱۲ م

[3] چنانچہ روایت ہے "عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سئل الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانت منه فاخطبها إلى نفسها - رقم ۱۱۴۶۰

نیز روایت ہے "عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطابؓ فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثا فقال له عمر فهو كما قلت - رقم ۱۱۴۷۲

مصنّف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۲۰ و ۴۲۱) - ۱۲ مرتب

باب ما جاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن[1] عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عددِ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلّظہ ہو جائے گی اور حرّہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حرّیت و عدم حرّیت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حُر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلّظہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلّظہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو[2]۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء[3]"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے[4] دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول إلی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیثِ باب حنفیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں[5]۔

---

[1] الحديث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص۱۵۰) باب في طلاق الأمة وعدتها ۔ ۱۲ م

[2] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص۳۳۲) فصل ویقع طلاق كل زوج الخ ۔ ۱۲ م

[3] یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص۳۶۹ وص۳۷۰) باب ما جاء في عدد طلاق العبد الخ، كتاب الرجعة ۱۲ مرتب

[4] چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں "غريب مرفوعا" نصب الراية (ج ۳ ص۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں: لم أجده مرفوعاً" الدراية (ج ۲ ص۷) ۱۲ مرتب

[5] كما قال الحافظؒ في التقريب (ج ۲ ص۲۵۵، رقم ۱۱۸۰) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے[1] اور شیخ ابن ہمامؒ نقل کرتے ہیں کہ امام حاکمؒ نے "شیخ من أهل البصرة" کہا ہے[2] اور "شیخ" کا لفظ الفاظِ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السیوطی[3]۔ لہٰذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن[4] دارقطنی میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے " قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم طلاق الأمة اثنتان وعدتها حیضتان " یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید وتقویت کے لئے کافی ہے[5]۔ واللہ أعلم۔

باب ماجاء فی الخلع

عن[6] الربیّع بنت معوّذ بن عفراء أنها اختلعت علی عهد النبی صلی الله علیه وسلم فأمرها النبی صلی الله علیه وسلم أو أمرت أن تعتد بحیضة۔

---

[1] میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۳۱، ع ۸۶۳۲) ۱۲ م

[2] فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ ۱۲ م

[3] دیکھئے تقریب النووی وتدریب (ج ۱ ص ۳۴۵) الثالثة عشرة فی ألفاظ الجرح والتعدیل ۱۲ مرتب

[4] (ج ۴ ص ۳۸، ع ۱۰۴) ۱۲ م

[5] مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے " السنة بالمرأة فی الطلاق أو العدة " دیکھئے (ج ۵ ص ۸۲) باب ما قالوا فی العبد تکون تحته الحرة الخ۔

اسی مقام پر حضرت علیؓ کا اثر ہے " الطلاق والعدة بالنساء "

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷، ص ۳۷۰) باب ماجاء فی عدد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر ہے " السنة بالنساء فی الطلاق والعدة "

یہ تمام آثارِ صحابہ مذہبِ احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع کے حکم میں ہیں۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[6] الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۴۸) باب عدة المختلعة ۔۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی لفظ "خُلع" خَلعٌ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے "هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ"[1] اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے[2]۔

چار قریب المعنی الفاظ اور انکے درمیان فرق پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :
(۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مباراۃ۔

حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری[3] میں علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر[4] میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد[5] میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کرلینا "خلع" ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کرلینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کردینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراۃ ہے۔ اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کرکے طلاق دینا۔ هٰذہ خلاصة ما قالوا۔

عدّۃ المختلعہ حدیثِ باب سے استدلال کرکے امام اسحاقؒ ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعہ کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعہ کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض[6]۔

---

[1] سورۂ بقرہ آیت (۱۸۷) پ۲ - ۱۲ م

[2] وشرعًا ازالۃ ملك النكاح المتوقفة قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه كالمباراة كذا فی قواعد الفقه (ص۲۸۱) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۹ ص۳۰۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

[4] الجامع لاحكام القرآن (ج ۳ ص۱۴۵ و ۱۴۶) سورۂ بقرہ تحت قوله تعالٰی وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ الآية - ۱۲ م

[5] (ج ۲ ص۶۸) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

[6] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص۴۴۹) کتاب العِدَد، فصل وكل فُرقة بين الزوجين فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیثِ باب میں "حیضۃ" سے مراد جنسِ حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضۃ" کے ساتھ "واحدۃ" کی قید مصرح ہے[1]۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضۃ" میں "ۃ" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضۃ واحدۃ" روایت کردیا حالانکہ "حیضۃ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیانِ جنس کے لئے "ۃ" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نصِ قرآنی "وَالْمُطَلَّقٰتُ یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ[2]" کا معارضہ نہیں کرسکتی[3]۔

خلع فسخ ہے یا طلاق؟ خلع امام احمدؒ کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے۔ حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے[4]۔

امام احمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا یُقِیْمَا حُدُوْدَ اللّٰهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهٖ[5]" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْۢ بَعْدُ حَتّٰی تَنْکِحَ زَوْجًا غَیْرَهٗ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہوتا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

---

[1] کما فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

[2] سورۂ بقرہ آیت (۲۲۸) پ ۲ - ۱۲ م

[3] مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۳۳۲) بیان حکم الخلع - ۱۲ م

[4] مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷ ص ۵۱) مسألۃ قال والخلع فسخ الخ یہاں امام احمدؒ کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

[5] سورۂ بقرہ آیت (۲۲۹) پ ۲ - ۱۲ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاقِ غیر مغلّظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ" سے جہاں طلاقِ غیر مغلّظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیتِ خلع سے "طلاق بالمال" کا ذکر ہو رہا ہے لہٰذا خلع "مرّتان" سے خارج نہیں، لہٰذا "فَاِنْ طَلَّقَهَا" سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔[۱]

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا "أقبل الحديقة و طلّقها تطليقة"[۲] اس میں آپؐ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔[۳]

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق رہا ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فریق دوسرے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔[۴]

۱؎ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص۲۲۱ و ۲۲۲) تحت قوله ولذلك صحّ ايقاع الطلاق بعد الخلع، حكم الخاص۔ اور معارف القرآن (ج ۱ ص۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲؎ صحیح بخاری (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع و کیف الطلاق فیه - ۱۲ م

۳؎ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمدؒ کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی "ولأنها (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخاً كسائر الفسوخ"۔ دیکھئے (ج ۷، ص۵۸) - ۱۲ مرتب

۴؎ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے، سنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص۳۹۵) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص۵۱) الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعه، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیتِ خلع اس طرح ہے " فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب حکام کو ہے کما صرح به کثیر من المفسرین[1] لہٰذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ زوجین میں موافقت نہ ہوسکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکاح فسخ کرسکتے ہیں خواہ شوہر اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ؟۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیتِ خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے " وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ " اس میں سب سے پہلے " إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللهِ " اس بات کی صریح دلیل ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا " میں صیغہ تثنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ " فدیہ " استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی رہائی کے لئے دیجانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہٰذا اس میں بھی ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالےٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنیٰ موجود ہیں لہٰذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار ضروری ہے[2]

رہا " فَإِنْ خِفْتُمْ " کا خطاب سو اوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک یہ خطاب اہل خاندان کو ہے[3] حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان القرآن[4] میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

---

[1] مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۷) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

[2] دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۹۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اول - ۱۲ م

[3] احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) میں امام جصاصؒ کے کلام کا حاصل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے۔ نیز دیکھئے معارف القرآن للمفتی الاعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاندھلویؒ (ج ۱ ص ۳۳۷) ۱۲ مرتب

[4] (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا حاصل یہ ہے کہ ایسی صورت[1] میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضیِ طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔

متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ کی اہلیہ حضرت جمیلہ[2] کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری[3] میں اس کی تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولكني أكره الكفر[4] في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديقته قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة" یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت جمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بدصورت ہیں[5]۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی[6] میں یہ الفاظ آئے ہیں " فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

---

[1] یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب

[2] یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص۳۹۸ و ۳۹۹) ۱۲ مرتب

[3] (ج ۲ ص۷۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م

[4] یعنی "أكره إن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے كأنها أشارت إلى أنها قد تحملها شدة كراهتها له على إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شيء يكره) نیز "کفر" سے کفرانِ عشیر بھی مراد ہو سکتا ہے إذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص۲۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص۴۰۰) ۱۲ مرتب

[5] جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲ م

[6] (ج ۲ ص۱۱۳) عدة المختلعة ۱۲ م

له خذ الذی لها علیك و خل سبیلها، قال نعم" یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔

بلکہ علامہ ابوبکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر استدلال کیا ہے[1] کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپ سے ثابت ہے[2]۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں "طلقها" کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زبردستی زوجہ بنائے رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔م) كما صرح به الحافظ فی فتح الباری[3] والعینی فی عمدة القاری[4] والقسطلانی فی إرشاد الساری[5]۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی "إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ"[6] بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لأن التقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر[7]

اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ "الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" سے زوج مراد نہیں بلکہ "ولی" مراد ہے جیسا کہ متعدد مفسرین نے فرمایا ہے[8]۔

---

[1] احکام القرآن (ج ۱ ص۳۹۵) ذکر اختلاف السلف وسائر فقهاء الأمصار فيما يحل أخذه بالخلع ۱۲م

[2] چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: "أن رجلا من الأنصار قذف امرأته فأحلفهما النبي صلى الله عليه وسلم ثم فرق بينهما۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص۸۰۱) باب إحلاف الملاعن ۱۲م

[3] (ج ۹ ص۳۴۶) ۱۲م

[4] (ج ۲۰ ص۲۶۳) ۱۲م

[5] (ج ۸ ص۱۵۱) ۱۲م

[6] سورۂ بقرہ آیت (۲۳۷) پ۲ ۱۲م

[7] اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی "الذی عقدة النكاح بيده" اس میں "بيده" جو "عقدة النكاح" مبتدا کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے "بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ" کہا گیا ۱۲ مرتب

[8] کما فی الکشاف (ج ۱ ص۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص۱۵۳ و۱۵۴) ۱۲م

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں "زوج" مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبریؒ نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کرکے اس کو راجح قرار دیا ہے[1]، نیز تفسیر ابو سعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے[2]۔ واللہ أعلم

باب[3] ما جاء فی مداراۃ[4] النساء

عن[5] أبی ہریرۃؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم إن المرأۃ کالضلع إن ذہبت تقیمہا کسرتہا و إن ترکتہا استمتعت بہا علی عوج "

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

---

[1] دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں " فی الآیۃ قولان الأول أنہ الزوج وھو قول علی بن أبی طالبؓ وسعید بن المسیبؒ وکثیر من الصحابۃ و التابعین وھو قول أبی حنیفۃؒ۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص۱۵۲)۔

علامہ آلوسیؒ نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص۱۵۳)۔

نیز حافظ ابن کثیرؒ نے ابن ابی حاتم کے حوالے سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے " ولی عقدۃ النکاح الزوج " یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استشہاداً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

[2] چنانچہ فرماتے ہیں " أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدۃ النکاح الزوج) أنسب بقولہ تعالیٰ: وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی " إلی آخرہ فإن إسقاط حق الصغیرۃ لیس فی شئ من التقوی۔ تفسیر ابی السعود (ج ۱ ص۱۷۹) ۱۲ مرتب

[3] شرح باب از مرتب عافاہ اللہ ۱۲ م

[4] مداراۃ " بذل الدنیا لإصلاح الدنیا " اور " بذل الدنیا لإصلاح الدین " کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداہنت " بذل الدین لإصلاح الدنیا " کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۶۱) ۱۲ مرتب

[5] الحدیث أخرجہ البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص۷۷۹) کتاب النکاح، باب المداراۃ مع النساء، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص۴۷۵) باب الوصیۃ بالنساء، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کجی کو بالکل ختم کردے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہوسکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقت پیدا ہوکر فراق وطلاق تک نوبت نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کرسکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیساکہ پسلی کی کجی بھی اس کا عیب نہیں، لہٰذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من الصنفین بخصائص لا توجد فی الآخر۔

پھر حدیثِ باب میں "استمتعت بہا علی عوج" سے مداراۃ کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کجی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ماجاء فی مداراۃ النساء" کا ترجمۃ الباب قائم کیا[۱] واللہ أعلم

شرح باب ازمرتب

باب[۲] ماجاء فی الرجل یسأله أبوه أن یطلق زوجته

عن[۳] ابن عمرؓ قال کانت تحتی امرأۃ أحبہا وکان أبی یکرہہا فأمرنی أبی أن أطلقہا فأبیتُ فذکرتُ ذلک للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال یاعبداللہ ابن عمر طلّق امرأتک"۔

[۱] اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

[۲] شرح باب ازمرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

[۳] الحدیث أخرجہ أبوداؤد (ج ۲ ص ۶۹۹) باب فی بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل یأمرہ أبوہ بطلاق امرأتہ ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک " والدین کے حقوقِ واجبہ وغیرِ واجبہ میں امتیاز " جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث " والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے " سے متعلق ہے جو مقصودِ باب ہے۔

کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں

جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کرکے ان کا وبال اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کرکے دوسرے اصحابِ حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحبِ حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوقِ غیرِ واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحمل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور وسوسہ پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکامِ شرعیہ میں ناقابلِ برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحبِ حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوقِ واجبہ وغیرِ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے:

① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہو گی یعنی ان کے حقوقِ واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلبِ علم بقدرِ فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہو گی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسومِ جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب ہو نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہوجانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہوجانے سے بے سروسامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب یہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے[۱]

والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم

پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے[۲]، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے[۳] خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

---

[۱] مذکورہ بحث تسہیل وتلخیص اور تغیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بوادر النوادر میں (ص۷۸۳ تا ۷۸۸) شامل ہے اور بہشتی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے بہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاوی جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا عاشق الٰہی صاحب مدظلہم نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانویؒ کے رسالہ کی تلخیص وتسہیل بھی کردی ہے ۱۲ مرتب

[۲] المسلک الذکی (ج ۱ ص ۳۲۹) مخطوطہ ۱۲ م

[۳] شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہؓ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے "طلّق امرأتك" ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی کسی پر ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بفرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا اطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا ہے اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی[۱] اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مرّ۔

البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والدؓ کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض "بلیّتین" میں سے کسی ایک کو وہ "اھون" سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداءً طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحۂ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند الضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذوّاق مطلاق، وقال صلى الله عليه وسلم أيما امرأة اختلعت من زوجها من نشوز فعليها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين* دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۶ ص۲) اول کتاب الطلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحۂ ھٰذا)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ "ازالۃ الرین عن حقوق الوالدین" (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو "آداب زندگی" اور "اصلاحی نصاب" کا حصہ ہے ۱۲ م

کے فرمان پر طلاق دیدی[1]۔ واللہ أعلم وعلمہ اتم واحکم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب[2] ماجاء فی طلاق المعتوہ

عن[3] أبی ھریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : کل طلاق جائز إلا طلاق المعتوہ المغلوب علی عقلہ۔

"کل طلاق" میں حصرِ اضافی ہے ورنہ اگر حصرِ عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصرِ اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے[4]۔

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیثِ باب میں "معتوہ" سے مراد مجنون ہے معتوہ کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی "الذی لیس برشید ولیس لہ کثیر تجربۃ وخبرۃ وبصیرۃ فی الامور[5]" (جسے ناتجربہ کار اور ناسمجھ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

---

[1] مذکورہ جواب الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۶۸) سے ماخوذ ہے۔

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سببِ صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو اہلیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انہوں نے ابتداءً طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہوگئی تو تعمیلِ حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

[2] شرحِ باب از مرتب ۱۲ م

[3] الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص۴۹۶) ۱۲ م

[4] یہ تشریح المسک الذکی (ج ۱ ص۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[5] واضح رہے کہ معتوہ اصطلاحِ فقہ میں "من کان قلیل الفھم مختلط الکلام فاسد التدبیر شبیہ بالمجنون وذلک لما یصیبہ فساد فی عقلہ من وقت الولادۃ" کو کہا جاتا ہے کما فی قواعد الفقہ (ص۴۹۶) معتوہ اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوہ مارتا پیٹتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہوجاتی ہے ۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینی[1]، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم "نائم" اور "مغمیٰ علیہ" یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے ۔

یہاں یہ وہم ہوسکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں[2] تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہیے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہوجاتی ہے[3]۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۹ و ۱۰۰) فصل و أما شرائط الرکن فأنواع، کتاب الطلاق ۔

حدیثِ باب میں "معتوہ" سے "من فی عقلہ اختلال" مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور بیان فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنیٰ ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ أعلم ۔ ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

(حاشیہ صفحہ ھٰذا)

[1] عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۲۵۱) باب الطلاق فی الاغلاق و الکرہ ۱۲ م

[2] اس لیے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

[3] **سکران کی طلاق** سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے ۔

جبکہ ابو الشعثاءؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبد العزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحٰقؒ اور مزنیؒ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲ مرتب عفی عنہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون ومعتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التأمل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسبی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہٰذا اس کی طلاق واقع ہوجائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقہ وغیرہ کے لئے سفر کررہا ہو تب بھی اسے رخصتِ سفر حاصل ہوجاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدمِ وقوعِ طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفرِ معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصتِ سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہٰذا رخصتِ سفر حاصل ہوجاتی ہے "والمؤاخذة علی المعصیة أمر آخر باقٍ علیه" جبکہ یہاں طلاق کا دارومدار الفاظِ طلاق پر ہے اور الفاظِ طلاق موجود ہیں لہٰذا طلاق واقع ہوجائے گی[1] فتأمل[2] واللہ أعلم

شرحِ باب از مرتب عفی عنہ

باب[3] (بلا ترجمہ)

عن[4] عائشة قالت کان[5] الناس والرجل یطلق امرأته ماشاء أن یطلقها وهی

---

[1] لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظِ طلاق پر مدار ہو تو الفاظِ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظِ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب و اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے "غیر مغلوب العقل" میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہوجائے گی ۱۲ مرتب

[2] اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

[3] شرحِ باب از مرتب ۱۲ م

[4] الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الکتب الستة سوی الترمذی قاله الشیخ محمد فؤاد عبد الباقیؒ، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۴۹۷) ۱۲ م

[5] "کان الناس" اس کی خبر محذوف ہے یعنی "یطلقون" اور "والرجل یطلق امرأته الخ" جملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (ج ۲ ص ۲۷۰) ۱۲ مرتب۔

امرأته إذا ارتجعها وهي في العدّة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر ....
حتى نزل القرآن اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ فَاِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوْفٍ اَوْ تَسْرِيْحٌۢ بِاِحْسَانٍ،
قالت عائشة فاستأنف الناسُ الطلاقَ مستقبلاً مَنْ كان طلّق ومن
لم يكن طلّق » یعنی زمانۂ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدّت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کرلیا جائے۔

پھر جب آیتِ قرآنی "اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ الآیۃ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمتِ غلیظہ کا حکم لگا دیا۔

اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیتِ قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمتِ غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزولِ آیت سے قبل دیجانے والی ایسی طلاقوں کو کالعدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانۂ جاہلیت کے تصرفات ہدر ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہوگا اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے اپنے سابقہ دین کی رُو سے حلال ہو[۱] واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب[۲] ما جاء في الحامل المتوفّى[۳] عنها زوجها تضع

عن[۴] الأسود عن أبي السنابل بن بعكك قال وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها

[۱] مذکورہ تشریح الکوکب الدری (ج ۲ ص۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م
[۲] شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م
[۳] الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، وابن ماجه (ص۱۴۶) باب الحامل المتوفى عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يومًا فلمّا تعلّت[1] تشوّفت[2] للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حل أجلها ۔

متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے " وَالَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا يَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا[3] الآية" اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے[4] " وَاُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ "

ان دونوں آیتوں کی روشنی میں " متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ " کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن[5] اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی " حاملہ متوفی عنہا زوجہا " کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابۂ کرام میں " حاملہ متوفی عنہا زوجہا " کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت أبعد الأجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔

جبکہ جمہور صحابۂ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

---

[1] ارتفعت وطهرت ۱۲ م

[2] ای مالت إليه ۱۲ م

[3] سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ ۲، ۱۲ م

[4] سورۂ طلاق آیت (۴) پ ۲۸، ۱۲ م

[5] بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوئی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس ۲۹ دن کا ہو یا تیس ۳۰ دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس ۳۰ دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بيان مقادير العدة الخ ۱۲ مرتب

سلیمان بن یسار فرماتے ہیں "أن أبا هريرة و ابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمٰن تذاكروا "المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباسؓ تعتدّ آخر الاجلين وقال أبو سلمة بل تحلّ حين تضع وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة، فأرسلوا إلى أمّ سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبيعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تتزوج " امام ترمذیؒ نے اس روایت کو "حسن صحیح " قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی "اولات الاحمال" پہلی آیت یعنی "والذين يتوفون منكم " کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دوصورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما مر، جن حضرات نے أبعد الأجلين کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سبیعہ اسلمیہ والی روایت نہ پہنچی تھی اور أبعد الأجلين کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں "من شاء باهلته أن سورة النساء القصرى (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة " نیز حضرت عمرؓ فرماتے ہیں " لو وضعت وزوجها على سريره لانقضت عدتها ويحل لها أن تتزوج[1] واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عافاہ اللہ

باب ما جاء في عدّة المتوفّى عنها زوجها

قالت زينب دخلتُ على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

---

[1] مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۴۲) باب العدۃ، البحر الرائق (ج ۴ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدۃ۔ اور الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۷۰ و ۲۷۱) ۱۲ مرتب

[2] الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱۷۰) باب احداد المرأة على غير زوجها، كتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة وتحريمه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

أبو سفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفرة خلوق[1] أو غيره فدهنت به جارية ثم مسّت بعارضيها[2] ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعتُ رسول الله صلی الله علیه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تُحِدّ[3] على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط

اس روایت میں "مست بعارضیها" کے الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے تو جائز ہے۔

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں میں نہیں ملتے، لیکن قرآن وسنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے۔

(۱) نامحرم[4] کے لئے نہ ہو (۲) تغییرِ خلق اللہ[5] نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

---

[1] وهو طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة كذا في النهاية (ج ۲ صـ۷۱) ۱۲ مرتب

[2] قال السندي هما الوجه فوق الذقن إلى ما دون الأذن وقال الأبي العارض الأسنان وأطلقت هنا على الخدين مجازاً لانهما عليها فهو من مجاز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه۔ كذا في تكملة فتح الملهم (ج ۱ صـ۲۲۴) ۱۲ م

[3] أحدت المرأة على زوجها تُحِدّ فهي مُحِدّ وحدت تحد وتَحُدّ فهي حادّ إذا حزنت عليه ولبست ثياب الحزن وتركت الزينة۔ النهاية (ج ۱ صـ۳۵۲) ۱۲ مرتب

[4] ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب وزینت اختیار کرنا کیوں ممنوع نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية" سنن ترمذی (ج ۲ صـ۱۰۲) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة، ابواب الاستيذان والآداب ۱۲ مرتب

[5] چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں أن النبي صلی اللہ علیہ وسلم لعن الواشمات (گودنے والیاں) والمستوشمات (گدوانے والیاں) والمتنمصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن مغيرات خلق الله۔ ترمذی (ج ۲ صـ۱۰۷) باب ما جاء في الواصلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھدے ③ تشبہ[1] بالکفار نہ ہو[2]۔

مسألة الحداد[3] یعنی سوگ کا حکم	حدیثِ باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتابیہ۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتابیہ پر سوگ واجب نہیں، ابوثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے[4]۔

---

[1] چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لیس منا من تشبہ بغیرنا لا تشبہوا بالیہود ولا بالنصارٰی الحدیث" اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص۹۹) باب ما جاء فی کراهیة إشارة الید فی السلام ۱۲ مرتب

[2] چند شرائط اور بھی ہیں ④ تشبہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المتشبہات بالرجال من النساء والمتشبہین بالنساء من الرجال۔ ترمذی (ج ۲ ص۱۰۲) باب ما جاء فی المتشبہات بالرجال الخ

⑤ بے جا اسراف نہ ہو، ارشادِ باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" سورۂ انعام آیت (۱۴۱) پ۸

⑥ فخر و مباہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "من لبس ثوب شهرة (ثوب تکبر وتفاخر) فی الدنیا ألبسه الله ثوب مذلة یوم القیامة ثم ألهب فیه نارًا۔ بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص۲۵۷) کتاب اللباس، باب من لبس شہرۃ من الثیاب۔

نیز آپؐ کا ارشاد ہے "کلوا واشربوا وتصدقوا والبسوا ما لم یخالطہ إسراف أو مخیلة"۔ حوالۂ بالا باب البس ما شئت الخ۔

⑦ حلال مال سے ہو، وھو ظاہر۔

⑧ کسی اور جہت سے اس میں ممانعت نہ ہو، مثلاً بجنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ أبی داؤد (ج ۲ ص۵۸۱) کتاب الخاتم باب ما جاء فی الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو۔ کما فی روایۃ بریدۃ للترمذی (ج ۱ ص۲۰۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجمة - ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

[3] یہاں سے لیکر "قالت زینب وسمعت أمی أم سلمة تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید

[4] دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۶) نیز امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "امۂ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہورؒ کے نزدیک واجب ہے، حوالۂ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیثِ باب امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں "لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "احداد" "مرأۃ" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر[1]

البتہ حدیثِ باب "لایحل لامرأۃ تؤمن باللہ والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثۃ أیام إلا علی زوج اربعۃ أشھر وعشرا" سے جو وجوبِ احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہٰذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جا سکتا ہے؟

حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم تکملۃ فتح الملہم[2] میں فرماتے ہیں کہ شراح نے اس اشکال کے جو جوابات دیتے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء "اثباتِ حل" کے لئے ہے اور حل کے دو معنی ہیں،

ایک عدم حرمت جو ایک عام معنیٰ ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدمِ حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنیٰ ہیں۔

اور حدیثِ باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنیٰ جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بناء پر راجح ہیں۔

① مسلم[3] میں یحیی بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہؓ کی روایت میں استثناء زوج کے

---

[1] حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکملۃ فتح الملہم (ج ۱ ص۲۲۵) میں فرماتے ہیں:

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ ص۴۸۱، باب تحد المتوفی عنھا الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیۃ ھٰذا استدلال بالمفھوم ولکنہ لا یصح لکون المفھوم لا حجۃ فیہ عند الحنفیۃ و إنما حاصل دلیلنا أن ھٰذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمۃ الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثۃ أیام، والثانی إیجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی کلا الأمرین من الحرمۃ والإیجاب إنما وقع للمرأۃ المؤمنۃ فأما الصغیرۃ والذمیۃ فقد سکت الحدیث عن خطابھما فترجعان إلی أصلھما وھو عدم الحرمۃ وعدم الإیجاب فإن الأصل فی الأشیاء الاباحۃ ولا سیما لغیر المکلفین فانما استثنی الحنفیۃ الصغیرۃ والذمیۃ من أحکام الحداد لانہ لم یرد لھا حکم لا لانھم استدلوا بالمفھوم، ھٰذا ما ظھر لی واللہ سبحانہ أعلم ۱۲ مرتب

[2] (ج ۱ ص۲۲۶) ۱۲ م

[3] (ج ۱ ص۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعد یہ الفاظ آئے ہیں " فانہا تحد علیہ أربعۃ أشہر وعشرا " یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے۔[1]

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے " قالت کنا نُنہیٰ أن نحدّ علی میت فوق ثلاث إلا علی زوج أربعۃ أشہر وعشرا ولا نکتحل ولا نتطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأۃ فی طہرہا إذا اغتسلت احدانا من محیضہا فی نبذۃ من قسط وأظفار " اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے۔[2]

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احداد کے وجوب پر دال ہے۔[3]

مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سو رجعیہ کے بارے میں تو ترکِ حداد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے:

امام ابوحنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حداد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابوعبیدؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

جبکہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ۔

لیکن حضرات احناف جواب فرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمتِ نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔[4]

قالت زینب وسمعت أمی أم سلمۃ تقول جاءت امرأۃ إلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ إن ابنتی توفی عنہا زوجہا وقد اشتکت عینیہا أفنکحلہا؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا، مرتین أو ثلاث مرات، کل ذلک یقول: لا۔

---

[1] (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

[2] (ج ۱ ص ۴۸۸) ۱۲ م

[3] یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

[4] مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فصل قال وعلی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجہا الخ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ[۱] عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم

اس روایت سے استدلال کرکے ظاہریہ کہتے ہیں کہ معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،

حدیثِ باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہوگا کہ اس عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپؐ نے اکتحال کی اجازت نہ دی،

جہانتک دن کا تعلق ہے امام ابوحنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اُسَید کی روایت[۲] سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے نقل کرتی ہیں " أنّ زوجها توفّي وكانت تشتكي عينيها فتكتحل بالجلاء[۳] قال أحمد الصواب بكحل الجلاء فأرسلت مولاة لها إلى أمّ سلمة فسألتها عن كحل الجلاء فقالت لا تكتحلي به إلّا من أمر لا بدّ منه يشتدّ عليكِ تكتحلين بالليل وتمسحينه بالنهار ثم قالت عند ذلك أمّ سلمة دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم حين توفّي أبوسلمة وقد جعلتُ على عينيّ صبرًا فقال ما هٰذا ؟ يا أمّ سلمة ! فقلتُ إنما هو صَبِرٌ[۴] يا رسول الله ليس فيه طيبٌ قال إنّه يشبّ الوجه فلا تجعليه إلّا بالليل وتنزعيه بالنهار ، الحديث

---

[۱] یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

[۲] أخرجه أبوداؤد (ج ۱ ص۳۱۵) باب فيما تجتنب المعتدة في عدتها ۱۲ م

[۳] هو بالكسر والمد الإثمد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل ، النهاية (ج ۱ ص۲۹) ۱۲ مرتب

[۴] عصارة شجر مرّ ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی[1] واللہ أعلم

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول۔

زمانۂ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے مینگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی[2] حدیثِ باب کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز تمام پابندیاں ختم کردیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں بخوشی برداشت کرنا چاہیے واللہ أعلم۔

باب ما جاء في كفّارة الظّهار

أنبأنا[3] أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمٰن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

---

[1] مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸۹، وجوب الإحداد)، فتح القدیر (ج ۴ ص ۱۶۱) فصل قال وعلی المبتوتۃ الخ، تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۷) ۱۲ مرتب

[2] نفع قوت المغتذی علی جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷)۔

اس مینگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں:

(۱) إشارة إلى أنها رمت العدة رمي البعرة (كما بيّن في التقرير)۔

(۲) إشارة إلى أن فعل الذي فعلته من التربص والصبر على البلاء الذي كانت فيه لما انقضى كان عندها بمنزلة البعرة التي رمتها استحقارًا له وتعظيمًا لحق زوجها۔

(۳) ترميها على سبيل التفاؤل بعدم عودها إلى مثل ذلك۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۹۰) قبیل باب الکحل للحادۃ ۱۲ مرتب

[3] الحديث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۴۹) باب الظهار بتغير ۱۲م

أحد بني بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمه حتى يمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا أستطيع قال اطعم ستين مسكينا، قال لا أجد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً"

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک "مد"[1] گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار "مُد" ہوتے ہیں لہٰذا پندرہ صاع میں ساٹھ مُد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مُد آیا۔

اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع "کھجور" یا "جو" یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطر[2]

حنفیہ کا استدلال سنن[3] ابی داؤد میں سلمہ بن صخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا "فأطعم وسقاً من تمر بين ستين مسكينا" اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے[4] اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں "أطعم ستين مسكينا" فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد

---

[1] المدّ بالضم وهو رطل وثلث بالعراقي عند الشافعيؒ وأهل الحجاز وهو رطلان عند أبي حنيفةؒ وأهل العراق۔ النهاية (ج ۴ ص۳۰۸) ۱۲ مرتب

[2] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۳۶۹و۳۷۰) مسألة قال لكل مسكين مدّ من برّ أو نصف صاع من تمر أو شعير۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ہے "لكل مسكين مدان من جميع الأنواع" ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۳۰۱) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

[4] النہایہ (ج ۵ ص۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے " لا أجد " کہکر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہوجانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرۃً بعد مرۃٍ" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہوگئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت[1] میں ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أعطاہ مکتلین، فی کل منھا خمسة عشر صاعًا " اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہوسکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صخر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دَین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیثِ باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیثِ باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح " مکتل یأخذ خمسة عشر صاعًا أو ستّة عشر صاعًا " کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح " مکتل[2] یسع ثلاثین صاعًا " کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار " ستون[3] صاعًا " بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ أعلم

---

[1] یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتابِ حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

[2] بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص۱۴۱ و ص۱۴۳) باب الظہار، ۱۲ م

[3] و [4] سنن ابی داؤد (ج ۱ ص۳۰۲) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلیٰ یولی إیلاء و ألیۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں " منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعۃ أشہر فصاعدًا منعًا مؤکدًا بالیمین[1] " کو کہا جاتا ہے ۔

عن[2] عائشۃؓ قالت آلیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائہ وحرّم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی الیمین کفارۃ ۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری[3] شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلیٰ مِن نسائہ شہرًا "

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے " أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلّق نساءہ " أخرجہ ابن مردویہ بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہراتؓ کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسا کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اوّل تو اس کی صحت معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہوگئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے ،

غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواجِ مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے[4]۔

---

[1] عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۴ ص۴۰) باب الإیلاء ۱۲ م

[2] لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستۃ سوی الترمذی قالہ الشیخ محمد فؤاد عبدالباقی رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص۵۰۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

[3] (ج ۱ ص۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الھلال فصوموا الخ ۱۲ م

[4] دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۸۱) باب بیان أن تخییرہ امرأتہ لا یکون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاء فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعۂ عسل[1]" ثانیاً "واقعۂ ماریہ[2]" اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجہ میں آیت "یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ تَبْتَغِیْ مَرْضَاتَ اَزْوَاجِکَ وَ اللّٰہُ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ[3]" نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ[4] ازواجِ مطہرات رض کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بناء پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیتِ تخییر[6] نازل ہوئی یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ قُلْ لِّاَزْوَاجِکَ اِنْ کُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَیٰوۃَ الدُّنْیَا وَ زِیْنَتَھَا الآیۃ[5]۔

---

[1] عن عائشۃ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یشرب عسلاً عند زینب ابنۃ جحش ویمکث عندھا فواطئتُ أنا وحفصۃ عن أیتنا دخل علیھا فلتقل لہ أکلت المغافیر (واحدھا مُغفور شئ ینزحہ شجر العُرفُط حلو کا لناطف۔ نہایہ (ج ۳ ص۳۷۳) إنی أجد منك ریح مغافیر قال لا ولکنی کنتُ أشرب عسلاً عند زینب ابنۃ جحش فلن أعود لہ وقد حلفت لا تخبری بذلك أحدًا۔ کذا فی البخاری (ج ۲ ص۷۲۹) کتاب التفسیر، باب تبتغی مرضاۃ أزواجك الخ ۱۲ مرتب

[2] وأخرج الطبرانی فی عشرۃ النساء وابن مردویہ من طریق أبی بکر بن عبدالرحمٰن عن أبی سلمۃ عن أبی ھریرۃ قال دخل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بماریۃ بیت حفصۃ فجاءت فوجدتھا معہ فقالت یارسول اللہ فی بیتی تفعل ھذا معی دون نساءك فذکر نحوہ (أی حلف رسول اللہ صلی اللہ لحفصۃ لا یقرب أمتہ وقال ھی علی حرام فنزلت الکفارۃ لیمینہ) فتح الباری (ج ۸ ص۶۵۶) باب یٰاَیُّھَا النَّبِیُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ اَحَلَّ اللّٰہُ لَکَ الآیۃ ۱۲ مرتب عفی عنہ

[3] سورۂ تحریم آیت (۱) پ۲۸ ۱۲ م

[4] اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبداللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص۴۸۱) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخییرہٗ امرأتہ لا یکون طلاقًا إلّا بالنیۃ ۱۲ مرتب

[5] سورۂ احزاب آیت (۲۸) پ۲۱ ۱۲ م

[6] واقعۂ تخییر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص۱۶۹ تا ص۱۹۵) باب بیان أن تخییرہ امرأتہ الخ ۱۲ م

[7] شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے۔ ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارۂ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گذر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہو گی، جبکہ ائمہ ثلاثہؒ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا[1]۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِلَّذِيْنَ[2] يُؤْلُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ اَرْبَعَةِ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَآءُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گذرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گذرنے سے خود بخود طلاقِ بائن واقع ہو جائے گی[3]۔

جہاں تک آیتِ قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزيمة الطلاق والفيء الجماع"[4] واللہ أعلم۔

---

[1] مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۷، ص۳۱۸ و ۳۱۹) إن مضت أربعة أشهر ورافعته ۱۲م

[2] سورۃ البقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۲ ۱۲م

[3] چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "إذا مضت أربعة أشهر فهي واحدة وهي أحق بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۳ تا ۴۵۷) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔ رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۴ - اور ۱۱۶۴۵-

نیز موطا امام محمد (ص۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "إذا آلى الرجل من امرأته فمضت أربعة أشهر قبل أن يفيء فقد بانت بتطليقة بائنة الخ" ۱۲ مرتب عفی عنہ

[4] مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص۴۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان[1]

عن ابن عمرؓ قال لاعن رجل امرأته وفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما وألحق الولد بالأم[2]: لعان کا معاملہ ایلاء کے برعکس ہے کہ ایلاء میں عندالاحناف نفس مدت کے گذرنے سے طلاق ہوجاتی ہے اور تفریقِ قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف کے نزدیک نفسِ لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،

جبکہ ائمۂ ثلاثہ ایلاء میں تو تفریقِ قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہوجاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان نہ کیا ہو" لأنہا فرقۃ حاصلۃ بالقول فتحصل بقول الزوج وحدہ کالطلاق[3]"

---

[1] لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاحِ شرع میں "شہادات مؤکدات بالأیمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقھا" کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے " أیمان مؤکدات بالشہادات الخ " کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت " شہادات مؤکدات بالأیمان " ہے اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے زوجین کا اہلِ شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت " أیمان مؤکدات بالشہادات " اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیتِ یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع حاشیہ (ج ۲ صلا۱۲ و ۴۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافاہ اللہ

[2] الحدیث أخرجہ البخاری (ج ۲ ص۸۰۱) باب یلحق الولد بالملاعنۃ، کتاب الطلاق ومسلم (ج ۱ ص۴۹۱) کتاب اللعان ۱۲م

[3] مذکورہ تفصیل المغنی (ج ، ص۴۱۲ و ص۴۱۳، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہؒ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں " ولا نعلم أحدًا وافق الشافعی علی ھذا القول" نیز فرماتے ہیں " وحکی عن البتی أنہ لایتعلق باللعان فرقۃ " لما رُوی أن العجلانی لما لاعن امرأتہ طلقھا ثلاثًا فأنفذہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولو وقعت الفرقۃ لما نفذ طلاقہ " پھر امام شافعیؒ اور بتیؒ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں " وکلا القولین لایصح لأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فرق بین المتلاعنین .... وقال سہلؓ فکانت سنۃ لمن کان بعدھما أن یفرق بین المتلاعنین وقال عمر المتلاعنان یفرق بینھما ثم لایجتمعان أبدًا- ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ

زیرِ بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں " ثم فرّق بینھما "
اور " وفرّق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینھما " کے الفاظ آئے ہیں -

لعان[1] سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے ؟

حضرات طرفینؒ فرماتے ہیں کہ فرقتِ لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلا دیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی[2] یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہوگیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت -

اِن حضرات کا استدلال سُنن[3] دار قطنی میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے " المتلاعنان إذا تفرّقا لایجتمعان أبدًا "

جبکہ حضراتِ طرفینؒ فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعۂ لعان میں آیا ہے
" فلمّا فرغا من تلاعنھما قال عویمر کذبتُ علیھا یارسول اللہ ! إن أمسکتھا فطلّقھا ثلاثًا قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، قال ابن شھاب فکانت سنّة المتلاعنین[4]۔

---

[1] یہ بحث " مرتّب " کا اضافہ ہے ۱۲ م

[2] یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۴ صـ۱۲۱ ، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حد قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو ، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے ۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

[3] (ج ۳ صـ۲۷۶ ، رقم ۱۱۶) باب المھر ۔ نیز سنن ابی داوٗد (ج ۱ صـ۳۰۶) باب في اللعان میں حضرت سہل بن سعدؓ فرماتے ہیں " فمضت السنة بعد في المتلاعنین أن یفرق بینھما ثم لایجتمعان أبدًا " ۱۲ مرتب

[4] صحیح بخاری (ج ۲ صـ۸۰۰) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہٰذا ملاعن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کرادے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العینی۔

اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعلِ زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی، "لأن سبب هٰذه الفرقة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفرقة فكانت الفرقة بهٰذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فرقة تكون من الزوج او يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقا كما في العنين والخلع والإيلاء"

جہاں تک امام ابو یوسفؒ کی مستدل روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ "متلاعنین" حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جا سکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے "المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبدا" کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفتِ لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کردی تو قذفِ زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہٰذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمتِ اجتماع بھی ختم ہوگئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی[1]، واللہ أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب۔

هٰذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب «درس ترمذي»، فلله الحمد أولاً وآخراً۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة وأربعمائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف ألف صلوٰة وتحية-٢٩/١٢/١٤١١ھ -

بعد ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، والله أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة -

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات

ويليه إن شاء الله تعالى -الجزء الرابع أوله أبواب البيوع.

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبۃ بدار العلوم کراتشی ۱۴ باکستان

---

[1] یہ آخری بحث تغیر و اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص۲۴۵ و ۲۴۶) کتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفاہ اللہ۔ وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين۔

المفطرات في مجال التداوي

للشيخ المفتي محمد رفيع العثماني
رئيس جامعة دار العلوم كراتشي

تصانیف

حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

- احکام زکوٰۃ
- اللہ کا ذکر
- بڑا بننے کا شوق
- جنت کا آسان راستہ
- جہاد کشمیر اور ہماری ذمہ داریاں
- حیات مفتی اعظم
- دینی جماعتیں اور موجودہ سیاست
- درس مسلم شریف
- علم الصیغہ مع اردو تشریحات
- علامات قیامت اور نزول مسیح
- فقہ میں اجماع کا مقام
- کتابت حدیث عہد رسالت و عہد صحابہ میں
- میرے مرشد حضرت عارفی رحمۃ اللہ علیہ
- یورپ کے تین معاشی نظام
- یہ تیرے پر اسرار بندے